الإحساس بالعولمة

(التعاون الدولى فى مأزق)

تأليف : بـــروس روبنـــز

ترجمة : عاطف عبد الحميد

المجلس الأعلى للثقافة

المشروع القومى للترجمة

758







العمل السياسى - بشكل عام - هو أحد الأسباب فى عدم الكف عن الرؤية من علٍ طالما بقى احتمال أن تطرح الأساليب السياسية نفسها، كما حدث فى الحرب العالمية الثانية وفى البوسنة كنوع من العمل السياسى الجماعى المفاجئ والعاجل فى عالم غير كامل بدلاً من كونها رفضًا جذريا لكل نواحى القصور، وبالتالى رفضًا للقيام بأى عمل. إن الفوضى النظرية السياسية فى هذه الحالة - والتى تتجلى فى تفضيل الأساليب الواقعية الدنيوية على الأفكار السياسية التى تزعم من جانبها القداسة والتماسك المنطقى لقضاياها - تمثل أحد الأمور التى يدافع عنها هذا الكتاب، حين يميل المؤلف إلى استخدام المعنى الجدلى عند إدوارد سعيد لكلمة «دنيوى».

إن السياسة الدنيوية (الواقعية) التى تُسلِّم بالحاجة إلى الحراك الدولى للآراء والأفعال من ناحية، والاعتماد الحتمى لهذا الحراك على عدم تساوى القدرات من ناحية أخرى، سوف تبدو فى عيون بعض الناس كأنها برنامج أمريكى خاص، برنامج يعرضه ممثلو أقوى دولة فى العالم مهما كانت مآخذهم على تلك الدولة، وبوجه عام فإن المواطنين الأكثر فقرًا فى الدول الأكثر ضعفًا لديهم ما يشغلهم عن أى شىء، ولن يكون محتملاً أن يتخيلوا فكرة التدخل فى أى مكان خارج بلدهم فضلاً عن أن ينفذوا ذلك، هذا النوع من «الدنيوية» - مثله مثل النوازع الإنسانية - قد يبدو متاحًا فقط لمن لا يحملون عبء الضرورات الحياتية القاسية؛ أى من يتوفر لهم ما يزيد على الحد الأدنى من الموارد وأساليب العمل والتأثير.

غلاف : نجلاء فتحى

المشروع القومى للترجمة

الإحساس بالعولمة

(التعاون الدولى فى مأزق)

تأليف : بروس روبنز
ترجمة : عاطف عبد الحميد



٢٠٠٥

المشروع القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٧٥٨
- الإحساس بالعولمة
(التعاون الدولى فى مأزق)
- بروس روبنز
- عاطف عبد الحميد
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :
FEELING GLOBAL
Internationalism in Distress
By : Bruce Robbins
Copyright©1999 by New York University
All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة
شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo
Tel. : 7352396 Fax : 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

أهم المصطلحات الواردة :

Nationalism	القومية - النزعة القومية
Internationalism	النزعة الدولية
Universality	العالمية
Cosmopolitanism	النزعة الكونية أو العالمية
Worldliness	الدنيوية (الواقعية)
Secularism	العلمانية
Transnational	دولى / متخطٍ للحدود القومية
Elitism	النخبوية
Imperialism	الإمبريالية / الحكم الإمبراطورى
Colonialism	النزعة الاستعمارية

أما أسماء الكتَّاب الذين يستشهد بهم المؤلف ، فترد بالحروف اللاتينية فى سياق الترجمة.

(المترجم)

مقدمة

القنابل تتساقط.. إننى أراها من خلال الباب المفتوح لحجيرة القنابل فى الطائرة "ب-١٧" التى يقودها والدى. مجموعات من القنابل تهوى فى الفضاء ،وأثناء سقوطها أراها تتمايل تمايلاً متناسقًا يحدث بعده تناسق من نوع مختلف ، الدخان الأسود يتمايل هو الآخر فى دوائر مخيفة تكاد تمحو معالم الأرض البعيدة.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية صار أبى يقود طائرته الكبيرة ، ولكنه هذه المرة فى مهمة تصوير لرسم خريطة أوروبا الجنوبية ، والملاح المرافق له لا يقذف القنابل الآن ، بل يلتقط صوراً. وهذه المرة أيضًا لديهما الوقت الكافى للدوران فوق فلورنسا وروما ونابلى وأثينا كجزء من مهمة رسمية رأى فيها أبى مجموعة من الأماكن والآثار التى ربما كان قد درسها فى الجامعة (إن كان قد التحق بها).

فى طفولتى كنت أتسلل إلى "البدرون" ، وأفتح الصندوق الخشبى الذى كان يحتفظ فيه أبى بذخيرة من الذكريات ، والذى كان يحمل عبارة مكتوبة بلغة لم أفهمها.. كنت أرى فى الصندوق صوراً كبيرة باللونين الأبيض والأسود مع قطع تذكارية أخرى (منها اثنتان من حراب البنادق - سونكيات - إحداهما ذات مقبض خشبى لامع ، ولا يزال نصلها حاداً للغاية ، والأخرى بدون مقبض ، وقد فقد نصلها حدته). وأظل أنظر إلى صور القنابل المتهاوية ، وإلى المواقع الشهيرة فى فلورنسا وروما ونابلى وأثينا. وأنت حينما تنظر من أعلى إلى بقايا الكولزيوم - مثلاً - لا ترى أكثر من حفرة أحدثتها قنبلة. ومع تحديقى فى تلك الصور تختلط فى ذهنى ذكريات المتفجرات الحديثة مع ذكريات الحضارات القديمة ، وأجدنى أقول لنفسى: فلورنسا ، روما ، نابلى ، أثينا ، هذه والله أماكن أود أن أزورها.

وتمر السنون ، ولكن يخيل إلىّ أنه لم يمض إلا وقت قصير منذ رغبتى فى زيارة تلك الآثار الأجنبية إلى أن أصبحت دارسًا ، ثم مدرسًا لتاريخ الثقافة.

وقد أحسست بشيء من الرضا حين اكتشفت أن العبارة التى كانت مكتوبة على الصندوق كانت باللغة الألمانية ، وكانت بنص تلك اللغة Oben - Nicht Werfen ، ومعناها "هذا الجانب إلى أعلى. تعامل برفق"... كان الألمان حريصين – فيما يبدو – على ألا تقع حوادث. وقد ذكرتنى الصور القابعة فى الصندوق بأن الإلمام بالتماثل أو الاختلاف الثقافى هو الآخر موضوع ملىء بالمتفجرات ، ويجب الاقتراب منه فى حذر.

ليس من قبيل المصادفة أننى أربط بين الاهتمامات الدنيوية وبين الحرب العالمية ، بين الرغبة فى المعرفة وبين مشهد قنبلة هاوية ، بين البحث عن أفق أوسع وبين أجواء طائرة محلقة. ما معنى أن تركز نظرتك على مخلفات باقية من إحدى طائرات "ب–١٧"؟ أنا لا أستطيع أن أقاوم الفكرة القائلة بأن الربط بين نظرتى إلى الثقافة ونظرتى إلى تلك الصور هو أمر شبيه باستدعاء – أو استعادة – لحظات جمع الغنائم بعد انتهاء المعركة. لقد كانت هذه فكرة وولتر بنيامين Walter Benjamin رغم أنه لم يوضح درجة المبالغة التى تفرضها عبارته المجازية على من يتناولون الأمر منتقلين من ميدان القتال إلى الموضوعات الثقافية. وسوف يلاحظ قراء هذا الكتاب – بالتأكيد – بعض ملامح تلك المبالغة (مثلاً : حين أشير إلى أن مراعاة مقتضيات الثقافة قد أصبحت قناعًا تتخفى وراءه القومية الأمريكية).

ومع ذلك ، فإن نظرتى إلى الصور الملتقطة من الجو كانت أكثر تعقيداً... كانت متأثرة بالمنتصرين فى الحرب ، ففيها معانى البنوة ، ومعانى الوطنية. إن النظرة من أعلى كانت توحى بالقوة والتميز والأمان. (وأذكِّر نفسى بأنى لا أقول ذلك لأن الأمان كان مضمونًا أثناء المهام القتالية فى الحرب العالمية الثانية). وحين انتهت الحرب ، وزالت مخاطر الموت أو الإصابة ، فإن النظر من أعلى يمكن أن يمثل امتيازًا واضحًا. ولكن تبقى – مع ذلك – بعض المسائل الغامضة. فالمسافة التى يغطيها هذا المنظور هى أيضًا المسافة بين المتعلمين وغير المتعلمين ، بين من يستطيعون ، ومن لا يستطيعون الحكم على دقائق الأشياء. وإذا كان مشهد القنابل وتأثيراتها يحمل شيئًا من التهديد ، فإنه يساعد على إيجاد الرغبة فى اختصار تلك المسافات. إن التملك يعنى – أيضًا – الحماية ، فمع الرغبة فى الامتلاك هناك الرغبة فى الانتماء ، والجندى – مثله مثل الخادم واللاجئ والمهاجر لأسباب اقتصادية – مواطن عالمى تحركه مشاعر الرفض والتناقض،

ولا يمكن اعتبار أحد ممن ذكرت مماثلاً للمسافر المترف ، ولا حتى أولئك الذين يلتحقون بالقوات المسلحة لكى يروا العالم ، ويتوقفون لالتقاط صور من أماكن متميزة.

لقد كان نصف القرن الذى انقضى بعد الحرب العالمية الثانية فترة سيطرة أمريكية غير مسبوقة على سائر بقاع الأرض ، وقد ساعد على تعميق تلك السيطرة ما امتلكته أمريكا من قدرة على الحركة الواثقة ، وعلى التهديد غير المعلن ، وكلا الأمرين - القدرة والتهديد - مرتبط بإمكانات الرؤية الفوقية من مكان عال متمين، وقد أصبحت صور القذائف الهابطة من السماء إلى الأرض فى فيتنام والخليج الفارسى أمراً عاديا كأنه مشهد تليفزيونى. بل يمكننا تخيل التليفزيون امتداداً لنفس وجهة النظر المنتشرة والمسيطرة. وسواء أكان الأمر متعلقًا بدور أمريكا الذى حددته لنفسها كشرطى عالمى أثناء الحرب الباردة ، وقامت بناء عليه بمساندة أو إسقاط أنظمة فى آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا والشرق الأوسط ، أم كان متعلقًا بدعمها الأقل وضوحاً للتدفق الحر لرأس المال ، فقد طالبت الولايات المتحدة - كحق طبيعى - أن تكون لمواطنيها وإعلامها إمكانية المرور الحر عبر حدود الأمم والقارات، وهكذا - لمدة خمسين عامًا - أصبحت قدرة التحرك للرؤية من أعلى عنصراً لازمًا فى نزعة كونية عامة ، تمثل مجموعة من الأفكار حول انفتاح العالم وإذعانه ، وهى أفكار منتشرة على نطاق واسع ، حتى بين الأمريكيين الذين لم يغادروا بلادهم قط.

لا عجب - إذن - أن كان منتقدو القوة الأمريكية قساة فى حكمهم ، سواء على النزعة الكونية ، أو على النظر من أعلى. ينطبق هذا - بوجه خاص - على النقاد الذين هم فى الوقت ذاته دارسون ومدرسون للثقافة ، وذلك لأن رعاية الآثار ، سواء أكانت خرائب رومانية أم أدبًا إنجليزيا تتطلب الالتزام برعاية ونشر الأفكار المتصلة بذلك، وكما يبدو اليوم من ملامح المواقف النقدية من خلال إشاراتها المتكررة إلى الإشراف والمراقبة الشاملة ، فإن تلك المواقف تتسم بنظرة متشككة إلى ما يقال عن "الارتفاعات" و"المسافات"، فعند تيموثى برينان Timothy Brennan نجد أن النزعة الكونية تعنى "تفوقًا خادعًا للجميع". أما مارى لويز برات Mary Louise Pratt فتتميز نظرتها بالتردد بين مشهد "السيطرة على كل ما أرى" كما يرد فى أدب الرحلات

الأوروبى (الذى نناقشه فى الفصل الثالث) ، وبين "الوعى الكوكبى".. وفى أحسن الأحوال يتخذ الأمر أشكالاً سياسية مثل تعبير جوديث بتلر Judith Butler الغاضب والبليغ عن رأيها فى حرب الخليج عام ١٩٩١ .

فى ذلك الرأى تعبر ج. بتلر عن الارتباط الخطير بين الحرب وبين "سجلها البصرى" الذى لا يشكل فكرة عن الحرب ، بل تقنيناً لبنيتها الخادعة ، وجزءاً لا يتجزأ من أساليب المجتمع فى تخيلها وقبولها. إن ما تسمى بالقنبلة الذكية تحدد هدفها وتنطلق لتدمره ، وهى قنبلة تحمل كاميرا مثبتة فى مقدمتها ، وترسل صورها إلى من يحركونها ، فيذاع الفيلم فى التليفزيون ، الأمر الذى يجعل الشاشة والمتفرج كليهما جزءاً مكملاً للقنبلة نفسها. من هذا المنظور فإننا - بمجرد المشاهدة - نصبح كأننا مشاركون فى إطلاقها ، ومندفعون مع القاذفة والقذيفة المنطلقتين عبر الفضاء من أمريكا الشمالية إلى العراق رغم بقائنا متكئين على أريكة آمنة فى غرفة معيشتنا. وهكذا فإن المشاهد - فى مأمنه البعيد هذا - يعيد تمثيل "قصة النصر الحربى"... كما أن المشاهدة عبر وسائل "الرؤية الفضائية الواسعة" تعنى أننا أصبحنا - نظريا على الأقل - مثل "القاتل الحر الطليق الذى لا يمكن القصاص منه ، أو مثل القناص الذى يمثل القوة العسكرية الإمبريالية".

ولأننى الآن (فبراير ١٩٩٨) أكتب فى فترة شهدت مزيداً من استعداد الولايات المتحدة لجولة مجنونة أخرى من جولات "الدبلوماسية عن طريق القنابل" فمن المستحيل أن تخفى علىّ قوة حجة ج. بتلر فى معارضة المشهد "الفضائى الواسع".. ومع ذلك فأنا أحاول أن أقارن تلك الفترة بفترة أخرى جاءت عقب حرب الخليج بوقت قصير ، وشهدت المناشدة بتوجيه ضربات جوية أمريكية ضد قوات صرب البوسنة التى كانت تضرب بقنابلها سكان سراييفو. فى ذلك المثال ، لو أن هناك مبرراً قويا لإعادة النظر فى عدم الثقة بأى - وكل - تدخل أمريكى ، فقد كان ذلك هو التطهير العرقى. لقد أثار المعلقون موضوع الضربات الجوية التى دمرت خطوط السكة الحديدية إلى أوشفيتز ، وهى ضربات لم تحدث قط. ساعتها تذكرت الضربات الجوية التى قام بها والدى بصفته قائد سرب ، وما يمكن أن يقال - وهو كثير - عن النتائج غير الإنسانية لتلك الأساليب ، وعن عدم فعاليتها نسبيا. ولكن تلك النتائج كانت حصيلة

حرب حتمية في الحدود التي يمكن فيها للحرب أن تكون "حسنة"، ولو أننا أردنا استبعاد الاحتمال النظري لوجود حرب حسنة ، فإننا حينئذ نكون قريبين جداً من استبعاد العمل السياسي بكامله.

هذا هو أحد الأسباب في عدم الكف عن الرؤية من علٍ طالما بقي احتمال أن تطرح الأساليب السياسية نفسها ، كما حدث في الحرب العالمية الثانية وفي البوسنة كنوع من العمل السياسي الجماعي المفاجئ والعاجل في عالم غير كامل (بالاشتراك مع حلفاء ، وفي ظروف لم يخترها الطرف المعني لنفسه) بدلاً من كونها رفضًا جذريا لكل نواحي القصور ، وبالتالي رفضًا للقيام بأي عمل. إن الفوضى النظرية للسياسة في هذه الحالة - والتي تتجلى في تفضيل الأساليب الواقعية الدنيوية على الأفكار السياسية التي تزعم من جانبها القداسة والتماسك المنطقي لقضاياها - تمثل أحد الأمور التي أدافع عنها في هذا الكتاب ، حين أميل إلى استخدام المعنى الجدلي عند إدوارد سعيد لكلمة "دنيوي".

إن السياسة الدنيوية (الواقعية) التي تسلِّم بالحاجة إلى الحراك الدولي للآراء والأفعال من ناحية ، والاعتماد الحتمي لهذا الحراك على عدم تساوي القدرات من ناحية أخرى ، سوف تبدو في عيون بعض الناس كأنها برنامج أمريكي خاص ، برنامج يعرضه ممثلو أقوى دولة في العالم مهما كانت مآخذهم على تلك الدولة ، وبوجه عام فإن المواطنين الأكثر فقراً في الدول الأكثر ضعفًا لديهم ما يشغلهم عن أي شئ ، ولن يكون محتملاً أن يتخيلوا فكرة التدخل في أي مكان خارج بلدهم فضلاً عن أن ينفذوا ذلك ، هذا النوع من "الدنيوية" - مثله مثل النوازع الإنسانية - قد يبدو متاحًا فقط لمن لا يحملون عبء الضرورات الحياتية القاسية ، أي من يتوفر لهم ما يزيد على الحد الأدنى من الموارد وأساليب العمل والتأثير.

إنني بالتأكيد لا أعتزم توجيه كلامي إلى الجانب القوي فحسب ، فأنا أتخيل أن قراء هذا الكتاب سوف يكونون - في معظمهم أصحاب مصلحة شخصية وربما مهنية - فيما يتصل بالسجل المخيف للظلم الحادث في العالم ، ولكنهم يشعرون بعدم القدرة على فعل أي شي حيال المظالم والإهانات التي يراقبونها ، وأحيانًا يعانون منها. وفي كتابي هذا أهدف إلى أن أجعل هذه النزعة "الدنيوية" الموجودة فعلاً تتحول

- ولو ببطء - من تفسير العالم إلى تغييره، ومن أجل هذه الغاية أطالب بتحويل "النزعة الكونية" التى يفسرونها بأنها رؤية فردية مستقلة للأمور الكونية إلى الصورة الأكثر جماعية واهتمامًا وقوة من صور النزعة الدنيوية التى غالبًا ما تسمى "الدولية".. ولكنى فى محاولتى هذه أطرح مفهومًا للقوة مفاده أن من اكتسبوا القوة حديثًا لن يرغمهم شيء على إنكار أو عدم استخدام ما صاروا يملكونه من قوة، ومثل هذا الإنكار هو السيناريو الذى يبدو أن بعض الأنماط الثقافية تردده هذه الأيام.

وإذا نظرنا إلى ما يشكل عالم اليوم من ملامح الاختلاف فى القوة والثروة وجدنا أن "الدنيوية" - حيثما وجدت، ومهما كانت سيطرتها على غالبية الناس - لا يمكن اتهامها بالاعتماد على تلك الاختلافات والاستفادة منها. إن المسائل المتصلة بحقوق الإنسان والبيئة والمساواة بين الجنسين ودراسات مرحلة ما بعد الاستعمار - وهو ما أناقشه فى الفصول التالية - لن تفلت من تهمة ادِّعاء الكرم، أو التظاهر بأبوة استعمارية جديدة حتى أنشطة حقوق الإنسان تضم أطرافًا ذوى قوى وحركية مختلفة، ومن هنا يمكن اعتبارها شكلاً من أشكال "المشاهدة الفضائية الواسعة".. ولكن هذا لا ينطبق على التناقض بين حكومات العالمين الأول والثالث أكثر من انطباقه على التناقض بين جمعية أهلية فى عاصمة كبيرة، وأحرى فى العالم الثالث، كما أنه يميز الناشطين فى عاصمة من عواصم العالم الثالث عن المجتمع الريفى الذى يسعون لخدمته. إن اختلافات القوة والمزايا تظل قوية على كل المستويات، ولن تفلح النوايا الحسنة، ولا الحرص على الديمقراطية، فى إلغائها.

ولكن إذا وجدت هذه الاختلافات ذاتها عند المستويات أو المواقع المختلفة للعمل التقدمى، فسيكون من غير المعقول السماح للاختلاف أن يشل حركة العمل عند أى منها على المستوى الكونى وبعبارة أخرى فإن الأمر يستتبع أن المستوى الكونى ليس متميزًا - أخلاقيا أو سياسيا - عن غيره من المستويات الأدنى، وهو ما بدا نتيجة لسيطرة مفهوم الدولة القومية، فحتى أواخر القرن العشرين كان كل شيء يتغير، أخلاقيا وسياسيا حين يجتاز المرء حدود دولة ذات سيادة. بالنسبة للبعض كانت الدولة تعنى المرفأ الذى تحتمى به أنظمة القانون والعادات، بينما فى العلاقات بين الدول لم يكن هناك قانون ولا عادات، بل مجرد قانون الغابة: "كُلْ قبل أن تؤكل"..

وبالنسبة لآخرين كانت النزعة القومية سائدة داخل الدولة ،ولا يستطيع العدل والمنطق أن يؤكدا نواتيهما إلا بتجنب مغريات العاطفة القومية. والظن - فى الغالب - أن الدعوة إلى النزعة القومية تعتمد على الفرضية الأخيرة. أمَّا فرضيتى أنا فهى - على العكس - أن أشكال الإحساس الكونى مستمرة فى التواجد مع أشكال الإحساس القومى، ومعنى هذا أنه رغم الوجود الدائم لاحتمال الصراع بين أشكال الولاء ، فإن النزعة الكونية أو الدولية لا تكتسب معناها أو مبررها الأساسى من تعارضها التام والجوهرى مع النزعة القومية. الأحرى أنها امتداد خارجى لأنواع التضامن القوى والخطير نفسها. إذا فهمنا الأمر على هذه الصورة علمنا أن النزعة الكونية أو الدولية لا يمكن أن تزعم أنها تجسد مصالح الإنسانية نفسها ، أو القضية العالمية. من هنا تأتى كلمة "الإحساس" فى عنوان الكتاب كما تأتى دوافعى الخاصة إلى مناقشة الخواص الثقافية الواردة فى الفصول التالية.

ودعونى أوضح هذا الترابط بمثال قد يبدو غير بدهى ،ولكنه وثيق الصلة - سياسيا - بالموضوع. فى كتابه المعنون "الشجاعة الموجَّهة" يناقش جوناثان أراك Jonathan Arac موضوع غرف المراقبة البانورامية الشاملة ،وغيرها من أساليب التفتيش المركزى فى القرن التاسع عشر حين كانت القدرة على رؤية مدينة بأكملها فى نظرة واحدة شاملة لا تزال امتيازًا نادر الحدوث. يقول أراك إن "المراقبة المتوارية" كانت تدمر "العلاقة المتبادلة بين الرائى والمرئى" ،وبالتالى "كانت تسمح بمعرفة الأفراد كحالات ، وكذلك بتجميع تلك الحالات على هيئة بيانات عن المجموعات السكانية كوحدات إحصائية متكاملة". وكانت النتيجة - فى رأى ميشيل فوكو Michel Foucault - هى النموذج الحديث لإصلاحية الأحداث ،والمصنع ،والسجن. ولكن تجارب القرن التاسع عشر فى الفحص والرؤية الشاملة مرتبطة أيضًا بشكل مباشر - كما يقول أراك - بتطور نظام الضمان الاجتماعى، فعلى غرار هذا النظام تبدو النظرة الشاملة "حصيلة ثمينة للأنشطة الإنسانية" لا ينبغى التخلى عنها بسهولة، ويستنتج أراك أن : "اعتبار أساليب الفحص الشامل سيئة بحد ذاتها هو من الأمور التى تفرض نفسها بقوة ،وأن إدانة كل أشكال البيروقراطية والإدارة والتنظيم هى الأخرى شائعة فى مجتمعنا ، وتظل القضية التاريخية الأساسية هى من يراقب من ،ولأية أغراض".

إن صور العلاقات الدولية التى تشغلنى قد تبدو متعارضة مع نظام الضمان الاجتماعى، وفى هذه الأيام كثيراً ما تميل النزعة القومية إلى الدفاع عن هذا النظام ، أو عن دولة الرعاية التى تُعتبر الضحية الأولى لقوى العولمة الرأسمالية المعتقد أن النزعة الدولية تبرزها وتشجعها. إننى أقترح - كبديل لذلك، وكما تفعل الماركسية ذاتها - أن تظل القومية والنزعة الدولية موجودتين معًا فى علاقة جدلية مع الرأسمالية العالمية، وبعبارة أخرى ، فإن العولمة التى تهدد دولة الرعاية ليست هى الحقيقة الغائبة للنزعة الدنيوية ،ولكنها قضيتها المباشرة ،والسبب فى أن الدنيوية ضرورية للغاية للدفاع عن الرخاء الاجتماعى، وكما يتضح من أقوال أراك ، فإن هناك ترابطًا تاريخيا وثيقًا بين النظرة الشاملة كعنصر من عناصر دولة الرعاية ،وبينها كعنصر من عناصر الإحساس بالعولمة. من هنا يتضح كيف استطاع إيريك لوت Eric Lott فى عدد صدر حديثًا من "Transition" أن يطابق بين "النزعة الكونية الجديدة" وبين النظرة الخاصة إلى السياسة العنصرية الأمريكية مع عدم الإشارة إلى أية نظرة أخرى إلى العالم خارج الولايات المتحدة، وفى الحقيقة فإن لوت يوجه اللوم إلى الكونيين الجدد ليس بسبب عدم امتداد جذورهم خارج حدودهم ، بل بسبب مغالاتهم فى الارتباط بوطنهم.

على النقيض من ذلك كثيراً ما تعتبر النزعة الكونية مطلبًا إلزاميا بتسجيل الوجود المعنوى والثقافى لغير المواطنين ، ويفرض ذلك الوجود على شعور قومى لا يقبله لكن الوحدة الوطنية التى تجعل كلا من غير المواطنين والأقليات العنصرية معرضين للأخطار تبدو فى حالات ودرجات مختلفة من الاستبعاد والقبول والاعتراف ، الأمر الذى تنعكس آثاره على مصالح كلتا المجموعتين، ومن المستحيل تحديد مصالح غير المواطنين والأقليات العنصرية - وكلاهما فى الغالب هم الناس أنفسهم - بدون السماح للخواص القومية بالتدخل. هل يصدق أحد أن الاهتمام بتلك المصالح يعنى أن الدولة القومية لم تعد تستحق الكفاح من أجلها؟ إن الموقف السليم - رغم كونه عسيراً - لأنصار النزعة الدولية المزعومين قد يقتفى أثر أنصار المساواة بين الجنسين الذين - مع دفاعهم عن المرأة فى كل مكان - ظلوا مصممين على الحاجة إلى الدفاع عن نظام الضمان الاجتماعى ،وذلك لأن تدمير هذا النظام يعنى التدمير التدريجى لرفاهية المرأة الأمريكية.

انطلاقًا من وجهة النظر هذه لا يكون من المفاجئ ، أو من الافتراء بمكان أن تبدو النزعة الدولية – فى أى صورة من صورها – محلية أكثر منها عالمية، على العكس ينبغى أن نتوقع منها أن تكون انعكاساً لزمانها ومكانها. إن النزعة الدولية ليست حلا مثاليا وهميا يقدم العدل المطلق للجميع ،وهى ليست مرادفة للعقلانية العالمية المتفردة ، بل هناك صور متعددة تتسم كلها بعدم الكمال ؛ لهذا ليس هناك تناقض ذاتى فى الحديث عن "نزعة دولية أمريكية"، وسيكون الثمن المطلوب دفعه كبيراً فى حالة رفض العمل مع – أو فى حالة العمل ضد – بنية القوة المتاحة للأمريكان.

إن الصور المثالية للنزعة الدولية التى أعرض إبدالها بهذه الصور الدنيوية المحدودة غير المثالية هى صور النزعة العالمية الكانتية (نسبة إلى الفيلسوف عمانويل كانت) كتلك التى تدافع عنها مارتا نوسباوم Martha Nussbaum (والتى أناقشها فى الفصل الثامن) كالنزعة الدولية الاشتراكية، وهذه النزعة الأخيرة لها فى الوقت الراهن مدافعون قلائل... وكما كتب بيتر ووترمان Peter Waterman : "إن النزعة الدولية البروليتارية والاشتراكية – والتى يُنظر إليها على أنها الترياق أو النقيض لكل من التدويل الاقتصادى والنزعة القومية السياسية للرأسمالية – قد صارت مصدر إحراج للاشتراكيين المعارضين". وليس هبوط أسهم الأحزاب السياسية التى أيدت النزعة الدولية يوماً ما ،ولا قلة عدد من يتبعون المنهج الأخلاقى لكانت ، ليس أى منهما مصدر راحة أو سعادة. وربما كان من السابق لأوانه كثيراً أن نستنتج مع ووترمان أنه "إذا كانت النزعة الدولية القديمة قد ماتت ، فإن النزعات الدولية عند الحركات الاجتماعية الجديدة (النساء – البيئة – السلام – حقوق الإنسان) ما تزال حية تتحرك". الأمر الواضح أن النزعة الدولية فى مأزق ،وأن صيغها القديمة ينقصها النشاط والتماسك ، بينما يتوجب على صيغها الجديدة ذات الخصوصية الثقافية أن تظهر أفضليتها وقدرتها على التنظيم الدولى. كما أن احتمالات استكمال مسيرة النزعة العالمية الكانتية – بدلاً من محاولة الحلول محلها – ما تزال فى حاجة إلى التأكيد عن طريق التجربة.

ولكن المشادّات الكلامية الأخيرة فى اليسار الأمريكى حول النزعة العالمية تشير إلى تحبيذ بذل بعض المجهود التفاوضى على الجانبين الثقافى والعالمى. إن التأثير الذى تحدثه مصطلحات مثل "النزعة الدولية" له فوائده عند أنصار التعددية الثقافية ،

حيث إن تلك التعددية – فى رأيى – يمكن أن تخدم أيضًا تلك الدوائر الفكرية المتباينة للغاية ، والتى تبحث عن وسائل لوقف الانشغال الخطير بمشروعات حقوق الإنسان وغيرها من مشروعات العدالة التوزيعية. وحينما تصبح الثقافة ملاذًا للنزعة القومية الأمريكية ، فعلى النزعة الدولية أن تبحث عن مكان آخر. من يستطيع أن ينسى أنه فى فبراير ١٩٩٨ ، وفى "لقاء المدينة" المذاع تليفزيونيا من جامعة ولاية أوهايو كانت وزيرة الخارجية مادلين أولبرايت Madeleine Albright وغيرها من فريق الحكومة المنادى "بضرب العراق" وقعوا فى حرج بالغ حين طولبوا بإجراء مقارنة دولية ، وبالتوقف وإمعان النظر فى التساؤل التالى:

"هل تعتزم الولايات المتحدة أن ترد على الانتهاكات الأخرى لقرارات الأمم المتحدة وحقوق الإنسان بالقوة العسكرية؟ إن تركيا وهى حليفة للولايات المتحدة قد ضربت المدنيين الأكراد بالقنابل ، كما أنها – هى والمملكة العربية السعودية – قد عُرف عنهما تعذيب المعارضين الدينيين والسياسيين. أما إسرائيل – أكبر مستفيد من المعونات الخارجية الأمريكية – فقد تكرر لومها من جانب الأمم المتحدة لضربها المدنيين اللبنانيين بالقنابل ، ولوحشيتها إزاء الفلسطينيين. لماذا تطبق الولايات المتحدة مستويات مختلفة من العدل حيال تلك الدول؟"

ونحن الآن فى مارس ١٩٩٨ ، ولم تسقط القنابل بعد ، فالمؤكد أن الأسئلة التى أذيعت على الهواء من ولاية أوهايو قد ساهمت فى منع الحرب لأنها قد ملأت العالم عن طريق "سى إن إن".. وقد قال الرئيس المصرى حسنى مبارك "كيف أؤيد قذف القنابل ، وأهل أوهايو أنفسهم لم يفعلوا ذلك؟".. ربما كانت هناك رسالة إلى المفكرين لكى يعيدوا النظر فى التزاماتهم الأخلاقية ، وتقبلهم للعمل الدولى ، واستعدادهم لربط الأساليب الثقافية بالمعايير الدنيوية وأساليب وضع السياسة العملية فى الوقت الذى تبدو فيه مواقعهم وامتيازاتهم فى "النظام العالمى الجديد" عرضة لتساؤل وشك عميقين.

الفصل الأول

التعاون الدولى فى مأزق
ما كتبته سوزان سونتاج عن البوسنة

فى ديسمبر ١٩٩٥ نشرت سوزان سونتاج Susan Sontag مقالاً فى "The Nation" عنوانه "مرثية للبوسنة... هناك وهنا". وإذا عدنا إلى نيويورك فى الأيام التالية لاتفاقية السلام البوسنية فى ديتون بأوهايو Dayton, Ohio بعد زيارتها التاسعة لسراييفو نجد سونتاج تقول إنها غاضبة لأن "الناس لا يريدون أن يعرفوا ما تعرفه أنت ، ولا يريدون منك أن تتكلم عن المعاناة والارتباك والفزع والذل فى المدينة التى كنت فيها". إنها مذهولة بسبب "اللامبالاة السائدة ،وانعدام التضامن مع ضحايا جريمة تاريخية رهيبة لا تقلُّ عن عملية إبادة جماعية"، ولكن أقسى كلماتها كانت من نصيب المفكرين الذين أصبحوا "بعيدين - بشكل مؤسف - عن الاهتمام بالأمور السياسية". لماذا لم يذهبوا إلى البوسنة كما ذهب چورج أورويل George Orwell وسيمون فايل Simone Weil إلى إسبانيا المناهضة للفاشية؟ إن "تعليقاتهم القاسية" و"رضاهم عن ذواتهم القومية" و"عدم رغبتهم فى إرهاق أنفسهم من أجل أية قضية ،وتمسكهم بالسلامة الذاتية" . كلها دلائل على "التلاشى المستمر لفكرة التضامن الدولى".

إن الدلائل المتواترة تشير إلى أن مقال سونتاج قد أثار عند قراء كثيرين مشاعر متضاربة. كانت الغالبية تميل إلى التسليم بوجود مأساة فى البوسنة . هل كانت هناك فرصة للاختلاف حول ذلك؟ غير أنه - مع احترام المجهود الفردى الخارق لسونتاج - فإن رد الفعل عند كثيرين كان سخطًا حادا ، بل أكثر من ذلك أحيانًا، وقد يكون من المناسب أن نناقش هذه المشاعر المتضاربة إذ قد تتضح من ذلك أمور مهمة حول مقاومة النزعة الدولية ، وقد نعرف - كما تقول سونتاج - "لماذا تحظى الاهتمامات

السياسية المحلية وحدها بالرضا الآن"... إن المشاعر التى ذكرناها تلفت النظر إلى بعض الأسئلة المهمة حول النزعة الدولية ذاتها. كيف يؤدى الحديث الملحُّ عن الصور المتعددة للنزعة الدولية - بشكل غير متعمد - إلى جعل المتحمسين لها يرتدون عن حماسهم؟ هل يمكن أن نتخيل دعوة دولية أقل إزعاجًا وأكثر إقناعًا؟

إن حقيقة وقوع إبادة جماعية ، وإمكان وقوعها مرة أخرى هى حجة قوية فى جانب التضامن الدولى ، ولكنها - للسبب ذاته - لا يمكن أن تكون نموذجًا لقضية ذلك التضامن ، فالقوة الكامنة فيها تجعل من المحتمل جدا إساءة استخدامها. إن القضية البالغة الخطورة تتطلب أسلوبًا خاصا بارعًا لمعالجتها ، وحين يكون العمل المطلوب عاجلاً للغاية ، فإن الوقت لا يتسع حينئذ للانشغال بتفصيلات حول موقع العمل ، أو ما يقال عنه من كلام يشتت الانتباه، أى كلام خارج عن الحقائق المجردة لما حدث من فظائع لن يكون كلامًا فى الصميم ، فعلى سبيل المثال فى المقال الذى نشرته سونتاج فى "The Nation" لم يكن البوسنيون هم الموضوع الرئيسى ، حيث لم تذكرهم سونتاج ولو بصفتهم ناجين أو شهودًا.. من يستطيع أن يلومها؟ ولكننا إذا عمَّمنا مثل هذا الإهمال للمنظور المحلى ، فإن الضرورات "الكونية" سوف تجعل النزعة الدولية مجرد أمر محلى ، حيث إن القضايا العاجلة جدا تغطى على ما سواها كما أن الاستعجال يؤدى كذلك إلى الضيق بتشبيه الأمور بما يحدث فى الصومال وهاييتى من مواقف بعيدة نوعًا ما عن الإبادة الجماعية. فى هذين البلدين كانت المعاناة والظلم واضحين تمامًا ، ولكن عدم حدوث تدخل أوجد مشاكل فى أكثر من اتجاه. وهذا الاستعجال نفسه يبعد عن الذاكرة حدثًا سابقًا نادت فيه سونتاج بالتضامن الدولى أثناء حركة "التضامن" البولندية عام (١٩٨٢) . إن دعوتها فى ذلك الوقت قد تضمنت قولها بأن الشيوعية مساوية للفاشية (وهو أمر كان بديهيا بالنسبة للبعض ، ومنفِّرًا لآخرين). هل نستنتج من ذلك أن سونتاج كانت ترى أن تأييد ليش فاليسا Lech Walesa كان فى الأهمية المعنوية نفسها لتأييد البوسنيين؟

إن اعتماد سونتاج على حقيقة وقوع إبادة جماعية يظهرها بمظهر من تفرض إرهابًا نفسيا تمارسه مع القارئ بأسلوبها المباشر القوى فى الحض والتحذير: "قم بعمل شىء! أو.. حيث إن الوقت قد فات كان يجب عليك أن تفعل شيئًا. لقد فعلت أنا .

هكذا تخبرنا سونتاج: "لقد ذهبْتُ إلى سراييفو تسع مرات لا مرة واحدة ،ولم يكن ذهابى رحلة أو زيارة ، بل "إقامة". فعلت ذلك تسع مرات. ماذا فعلتم أنتم؟ هل تعرضتم للقتل كما حدث لأورويل وفايل حينما ذهبا إلى إسبانيا؟ هل مرت عليكم عدة أسابيع دون أن تستحموا؟ كلا لم يحدث ،ولذلك أسباب. إن لامبالاتكم المعنوية تتناسب مع البحبوحة التى تحيون فيها. إنكم أناس تحيون فى "شقق مريحة تناسب الطبقة البرجوازية العليا ،ولكم بيوت ريفية تقضون فيها عطلة نهاية الأسبوع" ،ولستم على استعداد للتخلى عن ذلك. وفى عصر التسوق هذا من المفروض أن يصعب على المفكرين - الذين لا يمكن أن يكونوا ثانويين أو متخاذلين - أن يتعاطفوا مع الآخرين الأقل حظا".

بالنسبة لشخصية ثقافية مشهورة وناجحة نجد أمامنا هنا مسألة مهمة. يبدو أنه لم يخطر ببال سونتاج أنه رغم أن بعض قرائها قد يمتلكون أماكن إقامة فاخرة ومتعددة فإن الغالبية ليسوا كذلك ،ولن تستطيع إلا قلة قليلة أن تملك الوقت والاستعداد الشخصى والدخل الكافى اللازم للقيام برحلة واحدة أو رحلتين إلى سراييفو فضلاً عن تسع، وسوف يبدو من ذهب إلى سراييفو تسع مرات - حتى لو كان ذهابه لتقديم مسرحية "فى انتظار جودو" - لغالبية القراء شخصاً ثريا للغاية يتمتع - بالتأكيد- بالثراء الذى يمكنه من امتلاك شقق الطبقة البرجوازية العليا ، وبيوت عطلة نهاية الأسبوع فى الريف. إن سونتاج تقول "إن الفقراء هم الذين يذهبون، فيما يمكث الأغنياء فى منازلهم". ولكن افتراضها هذا يعنى وجود تركيبة اجتماعية فى غاية الغرابة ،ويكاد يقول ضمنيا: على الجميع أن يتصرفوا كما لو كانوا مثلى ، أحرارًا متميزين.

يشير البعض إلى أن هناك مصلحة شخصية وراء موقف سونتاج ،وأن ادعاءها حب الغير كان يخفى استغلالها الانتهازى لمعاناة الآخرين. إن تعبير "عملية التطوير" يظهر متكررًا فى المناقشة، ومثل هذه الإيماءات لم تكن لتقدم أى دليل ، بل كانت تعنى أن الأدلة لم تكن ضرورية، ومع ذلك فهى نماذج لما هو أكثر من عبارات السخرية المعاصرة. قد يكون ممكنًا القول بأن سونتاج توحى لنا بأنها معرَّضة - إن لم تكن مستحقة بالضرورة - للمعاملة السيئة التى تلقاها. إنها - بدون شك - فى محاولتها

الاستفادة المثلى من موقعها الإخبارى ترغم قراءها إرغامًا على مقارنة أنفسهم بها. ولكن حين يكون الدافع وراء محاولتها هـذه هـو أن تحكى عن سلوكها الشخصى ، فإن ما تحكيه يصبح هو الهدف المغرى حقا. زد على ذلك أن التشكيك فى دوافع سونتاج يصبح هو وسيلة القارئ الحتمية فى الدفاع عن نفسه ، حيث إن الدعوة إلى تضحية غير عادية تزعم سونتاج أنها تجسدها تتضمن أن يخاطر القارئ بحياته من أجل صراع بعيد ليس فى حياته أى شىء يدعوه إلى الاهتمام به.

مثل هذه المقاومة للنزعة الدولية هى أمر منطقى ومتوقع ؛ لأن التضحية الشخصية غير العادية ليست هى الحل الأمثل للمطالب الملحة التى تعلنها سونتاج. إن هذه التضحية – على الأقل كما تعرفها وتجسدها سونتاج – ليس لها أى تأثير ملموس فى وقف المذبحة. إن سونتاج نفسها مهتمة بالذهاب إلى "هناك" ، وبصعوبة إخبارنا "هنا" بما تشعر به حين تكون "هناك". بعبارة أخرى: هى مشغولة بالسفر ، وبالتعبير عن أعمالها ، وكيف تحكى عن الأمرين (السفر والأعمال) لمن لم يسافروا، ولكن تجربتها المليئة بالمصاعب والأخطار ، وهى تجربة عليها أن تتأملها من بعيد لتتمكن من روايتها فيما بعد . هـذه التجـربة تبدو بديلاً غريبًا لأى تحليـل للتدخـلات المحتملة أو الفعلية. هل يتوجب على الأمم المتحدة أن يكون لها جيش عامل دائم؟ هل كان يتوجب على الولايات المتحدة أن تعمل بدون مشاركة حلفاء الأطلنطى؟ وما مدى الأهمية فى أن بوسنة التسعينيات – على النقيض من إسبانيا الثلاثينيات (من القرن العشرين) – لم يكن بها حركة شيوعة (تروتسكية أو فوضوية) تقدم أساسًا تنظيميا متكاملاً للتضامن الدولي؟ إن أقوال سونتاج لا تشير البتة إلى حقيقة أن من ساندوا البوسنيين بأكثر من الكلمات الجوفاء قد فعلوا ذلك لأنهم مسلمون. لماذا لا يعتبر هؤلاء أنصارًا للنزعة الدولية؟ إن سونتاج لا تقدم دليلاً على اهتمامها بالعمل السياسى، أى بالوكلاء والخيارات المطروحة ، وأساليب وتكاليف الرد المؤثر الذى قد يغير الأوضاع ، أو ربما يكون قد غيرها بالفعل.

من هو المفروض أن يجيب نداء سونتاج إلى التدخل؟ لا تعطينا سونتاج ردا على هذا السؤال. إنها تترك الاحتمال مفتوحًا لأن تكون حكومة الولايات المتحدة مع أطراف أخرى هى المعنية بالسؤال، ولكن التدخل هنا قد يشجع الولايات المتحدة

على التدخل فى أماكن أخرى ربما بأهداف أقل كرمًا، وهكذا فإن "التضامن الدولى" قد يجعل الولايات المتحدة - بجانب مساعدة البوسنة - تطور لنفسها شعورًا قوميا أمريكيا لفترة ما بعد الحرب الباردة. (ليست هذه بالتأكيد نهاية المناقشة ، ولكنه احتمال وارد). وقد لجأت سونتاج إلى حيلة بها بعض الخبث حين أنهت كلامها بكلمات لإميل دوركيم Emile Durkheim حول الدور الضرورى للنزعة المثالية فى تشكيل المجتمعات، ولا تخبرنا سونتاج بأن دوركيم فقد ابنه فى الحرب العالمية الأولى ،وهو يحارب فى إسبانيا، وهى - أيضًا - لا تذكر أن دوركيم تكلم مناصرًا "النزعة الكونية" (التى حولها مترجمه الإنجليزى إلى "الوطنية العالمية") ورغم ذلك فقد أيد دخول فرنسا فى تلك الحرب، وهى - ثالثًا - لا تذكر أن التدخل المثالى من فرنسا فى البوسنة الذى كلف دوركيم وآخرين كثيرين أبناءهم كان خروجًا عما اتفقت عليه الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية فى عموم أوروبا ، بعدم السماح لمواطنيهم بأن يتورطوا فيما رأوا أنه مذبحة طويلة لا معنى لها. من جانب آخر هناك ولتر ليبمان Walter Lippmann وهو مناصر آخر للنزعة الكونية ومؤيد للمشاركة الكاملة فى الحرب العالمية الأولى، وولتر هذا يعرض بديلاً أمريكيا. إن كلا الرجلين يرى أن الدعوة المبدئية للتدخل من جانب الولايات المتحدة أو فرنسا قد يُنظر إليه على أنه استمرار ، أو مشاركة مع الأشكال المتعددة والتخريبية للنزعة القومية.

إن سونتاج - بدلاً من لفت نظر قرائها إلى مصاعب العمل السياسى السليم - تدفعهم إلى المقارنة بين روتين حياتهم اليومية وبين أسفارها هى التى تعتبر عملية ابتعاد عن مسار الحياة العادية ، وكما تقول هى : "تجربة من الحيرة والفزع والإذلال".. إنها تشكو من هذا ، ولكنها تعرضه بقدر من الفخر باعتباره أمرًا نادرًا وملهمًا. لقد كان من الممكن لها أن تعرض تجربتها بشكل آخر. وفى كتابه المعنون "المجزر" يصف ديفيد ريف David Reiff عودته من سراييفو ، وكيف أنه - هو أيضًا - شعر بأنه "كالغريب" حين حاول استئناف حياته العادية مرة أخرى، ولكنه يسجل أنه "ليس وحده فى هذا" ،وأنه شعور معتاد حتى بالنسبة "للمراسلين الحربيين المتمرسين".. إننا يمكن أن نعتبر غربة سونتاج نوعًا من التضخيم الذاتى ؛ لأن تلك الغربة لا تظهرها - فحسب - بمظهر الشخص غير الاعتيادى ، بل تؤكد - كذلك - الامتياز الذى كان

معروفًا عنها، وكما تقول هى فإن إقامتها فى البوسنة تصلح نموذجًا للتجارب الفنية الرائدة، والواضح أن الهدف منها هو الاتجاه الحديث فى الإرباك والتغريب والبعد عن المألوف ،فهى تجربة غريبة ونادرة وغير مريحة، وكما هو شائع فى الاتجاهات الحديثة بوجه عام ،فهى متاحة للقلة فقط ،وتكتسب قيمتها الفنية - جزئيا على الأقل - من عدم قدرة الجميع عليها ،ومن كونها غير معتادة فى حياة الكثيرين. إن ازدراء سونتاج للبقاء فى الديار هو ازدراء للغالبية غير القادرة على الابتعاد والحياة فى محيط المشاكل. باختصار غير القادرة على التجارب الفنية بصورتها الحديثة.

ومن قبيل التلخيص أيضًا نقول إن سونتاج تضع عددًا من النقاط المثيرة التى تصرف انتباه قارئها الأمريكى عن مسألة الاهتمام بالبوسنة. ولكن هل هذه النقاط مجرد نقاط نقص غير مترابطة فى سياق نص متحمس متسرع؟ أم هل هى - بما تثيره من تضارب وتناقض - عنصر أساسى فى النزعة الدولية ذاتها ،وتشكل اتجاهًا خطابيا وسياسيا يربط بين الحماسة الأخلاقية وبين التميز الجمالى ،ووسيلة ضغط عن طريق المبالغات العاطفية التى تستهدف توسعة مجال الديمقراطية؟

كل نقطة من النقاط التى أثيرها بخصوص سونتاج - والتى تشرح أسباب المقاومة الكائنة للصورة التى تطرحها للنزعة الدولية - هى نقطة تحدد سؤالاً لا إجابة له ،ومجالاً لا يمكن للمرء فيه أن يرفض ببساطة اختيار سونتاج ،أو يعتنق نقيضه، وإذا كانت نزعتها العالمية متماشية مع ضرورة العمل لإحداث درجة معينة من غياب الفضول حول التنوع الثقافى فى العالم ،فمن الحق أيضًا أن احترام ذلك التنوع لا يوفر وحده دليلاً أو دافعًا إلى العمل - من ناحية - ولا نوعًا من الأرضية المشتركة التى تنشئ تعددية فى النزعات الدولية تفوق تعددية النزعات القومية التى أوجدت المشكلة الأصلية من ناحية أخرى . إن نزعات سونتاج الدولية قائمة على دراسات اجتماعية غير ثابتة تؤدى إلى زيادة التوترات الموجودة بالفعل بين "الصفوة" و"غير الصفوة" ،وكذلك التوترات داخل قطاع المفكرين، ولكنها فى الوقت ذاته تناشد مشاهير المفكرين أن يتّبعوا أسلوبها ،وهو أمر من أفضل ما يمكن فعله مع المشاهير. إن الانزواء بعيدًا عن سونتاج ليس بالسهولة المتصورة.

ضرورة ثقافة العولمة

إن تعبير "النزعة الدولية" يحمل عدداً من المعانى المختلفة والمتداخلة، فهو - فيما يتصل بالعلاقات الدولية القياسية ،وكما قال كيل جولدمان Kjell Goldmann - يمكن تعريفه بأنه "ثمرة السلام والأمن الدوليين حين تقوى المؤسسات الدولية ،وتزداد روابط التعاون عبر الحدود"، وكما يلاحظ جولدمان فإن هذا المعنى - رغم انتشاره كثيراً بين صناع السياسة وعلمائها حول العالم - يختلف عن المعنى السائد فى الولايات المتحدة ،والقائل بأن النزعة الدولية هى تدعيم السياسة الخارجية النشيطة فى ارتباطات الدولة وتداخلاتها الخارجية ، أى "نقيض الانعزالية"، وكلا المعنيين السابقين يجب تمييزه عن المعنى الأخلاقى أو العاطفى الأقل تأثراً بالسياسة ، والذى نجده منتشراً هو الآخر ،وأثيراً جدا لدى سونتاج ،وهو "الاهتمام بالشعوب البعيدة التى تعانى الأزمات".

إن كلا من هذه المعانى له تاريخ فى إثارة الأوجاع والإزعاج لدى الجماهير المحلية التى يخاطبها. فالنزعة الدولية بالمعنى الأول (الحكومة العالمية) تأتى على قمة الأشياء المكروهة من الميليشيات العسكرية المعقدة التى تربط تلك النزعة بقرب وقوع الولايات المتحدة تحت سيطرة الأمم المتحدة ،أو أى عملاء آخرين للتآمر الدولى. وفى الوقت نفسه فإن هذا المعنى يثير الضيق أيضًا فى الكثير منا ، حيث تميل المشاعر الأمريكية - المركزة حول وطنها - إلى أن تكون أبوية ،وغير حساسة للتجارب العادية ،وشديدة الخضوع للتوجيه الذى ترسمه آراء صانعى القرارات فى العالم ،وهذا هو الثمن الذى تدفعه مقابل تفضيلها للسياسة "الواقعية" (التى تميل إلى استخدام القوة). وهذان المفهومان للنزعة الدولية يثيران العداء بين المحكومين لأنهم - جزئيا - يتبنون وجهة نظر الأقوياء القادرين على فرض أسلوب العمل على مستوى الدولة أو ما يتجاوزه ، ولكنهما لا ينجحان فى مخاطبة مشاعر وقيم من لا يتبنون وجهة النظر تلك.

إذن فالنزعة الدولية - فى المعنيين الأولين - محتاجة إلى مساعدة ؛ لأن الأبعاد الأخلاقية والعاطفية التى تضيفها سونتاج لا تؤدى إلى رفاهية الإحساس بالخيرية. قد تكون هناك بالفعل مشكلة "الناس الذين لا يعرفون إلا القليل ،ولكنهم يشعرون بالكثير"

كما يقول ريف Rieff ،ولكن النزعة الدولية تتطلب في مختلف الأحوال ، شعوراً كما تتطلب معرفة ، أو شعوراً ممتزجًا بالمعرفة إلى حد ما ، وذلك إذا أريد لها أن تنال التأييد. وأقل ما يمكن قوله إن المشاعر التي ترسمها وتغرسها النزعة العابرة للحدود هي أمر لازم لنيل الموافقة الديمقراطية على مجموعة محددة من السياسات. هذا هو ما كان يدور في ذهن ريتشارد فوك Richard Falk حين لاحظ بخصوص التدخل البوسني عام ١٩٩٣ "غياب الروح الشعبية المتعاطفة حتى فيما يتعلق بأوروبا نفسها... فالتدخل الخطير يفترض وجود نوع من الأخلاقيات السياسية غير الموجود في أي بلد. ولو أن الزعماء حاولوا بدء حملة من هذا النوع بدون مبرر إستراتيجي مقنع ؛ فإنهم سوف يواجهون رأيًا عاما معاديًا بدرجة بالغة". إن السياسة الدولية بدون أخلاقيات أو ثقافة دولية لن تنجح ، أو لن تكون لها القوة للابتعاد كثيرًا عن المصلحة القومية القائمة إستراتيجيا على أسس محدودة، وبدلاً من اتهام النزعة الدولية عند سونتاج بأنها أخلاقية أو عاطفية، بعبارة أخرى بأنها غير سياسية، من المفيد الاعتراف بأن المجال الأخلاقي والعاطفي هو عنصر أساسي وشرط مسبق للسياسة ، والبدء في تحديد أساليب أو خيارات النزعة الدولية داخل ذلك المجال.

والاتجاه الثالث للنزعة الدولية يمكن أن نطلق عليه "الدولية الثقافية" أو "النزعة الكونية". وهذا المصطلح الأخير يختلف عادة عن النزعة الدولية في أنه يركز على الأفراد أكثر من الجماعات ، وعلى الاهتمامات الفنية أكثر من الارتباطات السياسية ، وهو – في مختلف الأحوال – يحظى من أنظمة الدول القومية باستقلالية أكبر من النزعة الدولية ، ويُنظر إليه على أنه يتراوح بين أمور ثلاثة: السياسة المناهضة للنزعة القومية ، والسياسة المشغولة بأمور الثقافة بوجه خاص ، والابتعاد التام عن السياسة. هذه المعاني الملتبسة لا تتصل فقط بالمسئوليات القانونية ، بل إنها تساعد في الإجابة على سؤال آخر عما إذا كان المصطلح المعاكس (النزعة الدولية) بمعانيه التاريخية ليس سياسيا بالقدر الكافي لوصف المدركات ونواحي التضامن الأقل تنظيمًا والأكثر تخصصًا مما تعنيه كلمة "سياسة" بشكل ضمني. إن النزعة الدنيوية التي نتردد الآن في الدخول إليها تمزج بين الأخلاقي والسياسي والثقافي بنسب أكثر غموضًا واهتزازًا وتغيرًا من أن تساعد على تجنب مثل هذه المآزق. ولكي نركز على فرضية

التحريك السياسي للمشاعر والمجهودات على النطاق الدولى ،فإنى أستخدم هنا تعبيرى "النزعة الكونية" و"النزعة الدولية الثقافية" كمترادفين تقريبيين.

وكما ألمحت من قبل ، فإن النزعة الدولية الثقافية عند سونتاج توجد نوعًا من الإزعاج فى المدى القريب ،بينما توحى بالحاجة إلى إزالته فى المدى البعيد. فنحن يمكننا أن نصف نزعتها الدولية بأنها ثقافية ،وذلك من عدة زوايا، أولاً: أنها مركزة حول تقديم مسرحية "فى انتظار جودو" ،وهى من معالم الثقافة الأوروبية الحديثة التى تؤكد العضوية العامة فى ثقافة المجتمع البوسنى العلمانى الكونى الذى كان محل الهجوم. ثانيًا: أنها تستخدم الدعاية كسلاحها الأساسى. ثالثًا: أنها تخاطب الأخلاقيات والمشاعر أكثر من الوكلاء والسياسات. قد يقول البعض إنها توجد إزعاجًا - إلى حد ما - بمجرد كونها ثقافية ، بعبارة أخرى : باتباع أسلوب واضح البعد عن الاحتمالات الأخرى ،والأوسع للعمل الثورى العلاجى. وهذه حجة سونتاج فى معارضة التصوير: "إن التصوير فى أساسه ليس عملاً من أعمال التدخل. ويأتى جزء من الرعب الذى تسببه الصحافة المصورة المعاصرة مجسدة - مثلاً - فى صور الراهب البوذى الفيتنامى الذى يحاول الاقتراب من صفيحة بنزين ،وصورة الفدائى البنغالى أثناء طعنه خائنًا مقيدًا بالسونكى . يأتى هذا من إدراكنا أن المصور كان مخيرًا بين الصورة وبين حياة إنسان ، فاختار الصورة". وهذه هى قضيتها التى تثيرها ضد البطل الكونى فى روايتها "عاشق البركان" الفنان المثقف الذى يفشل فى اجتياز اختبار التدخل الصعب الذى وضعته فيه ثورة نابلى عام ١٧٩٨ ... إن "الكونى" لا يذهب إلى سراييفو.

ولكن - بمعنى آخر - ليس المهم أن النزعة الدولية عند سونتاج ثقافية أكثر من اللازم ،بل إنها ثقافية أقل من اللازم وبشكل غير متكامل. وفى هذا السياق تختلف الثقافة عن النواحى الجمالية. فالمذهب الجمالى الفنى عند سونتاج لا يخضع إلا بأقل القليل لمبدأ التنوع والمعطائية الذى هو من خاصيات الثقافة كما أنه يدَّعى الغرابة بدون إدراك حقيقة أن ما هو غريب للبعض يكون مألوفًا لآخرين والعكس. إن سونتاج لا تلقى بالاً إلى اختلافات الطبقة والظروف التى تعنى أن البعض لديهم من حرية العمل أكثر من الآخرين ،وبذلك تختلف استجابة الأفراد للدعوة إلى العمل.

ورغم سلامة النوايا عند سونتاج ، فإن مذهبها الجمالى الحديث غير ملائم نسبيا لإقناع أحد بالعمل ؛ لأن الإقناع يتطلب إدراك واحترام الخصائص التاريخية لمن يسمعوننا. وسونتاج مهتمة بأن تصدم مستمعيها أكثر من أن تقنعهم ، وهى بهذا تفقد القدرة على التواصل معهم. ويحق لنا أن نصف مقالها بأنه أداء عصرى ، أو محاولة للتغريب لا تستهدف الإمتاع ، بل هى هجوم مقصود على عادات ومعتقدات ومشاعر مستمعيها. هل هى مجرد مصادفة توقيتية أنها تتحدث عن فرصة العمل المؤثر باعتبارها قد تأخرت ، أو فقدت تمامًا؟ إنها فى الواقع تقول لقارئها: حتى لو اقتنعت بكلامى الآن ، فقد فات أوان القيام بالشىء الوحيد الذى كان يستحق منى الاحترام. أمر مؤسف للغاية.

إن سونتاج برفضها مبدأ المعطائية والتنوع الثقافى تبدى إخلاصها لواحد من أشهر الكليشيهات المعروفة عن النزعة الدولية والنزعة الكونية أنهما لا يستطيعان أن ينافسا ، أو يسلِّما بالقوة العاطفية للثقافة. فى كتاب "عن القومية" (أحد الأمثلة الحديثة لرد الاعتبار نظريا للنزعة القومية) يصف ديڤيد ميلر David Miller النزعة الكونية بأنها "القول بأننا مواطنون عالميون ، وأعضاء فى مجموعة إنسانية ، وأننا لا يجب أن نهتم بمزاعم إخوتنا المواطنين أكثر من اهتمامنا بغيرهم من البشر بغض النظر عن مكان إقامتهم". إن مكان إقامة المرء يحدد الثقافة التى نشأ فى ظلها ، ومعانى الولاء والالتزام التى يشعر بها بشكل طبيعى وسليم. إن المبدأ المحدد هو "عدم الحياد حين تكون الثقافة القومية نفسها فى خطر". وميلر يدافع عن مفهوم القومية "الأكثر كثافة" من النزعة القومية أو الوطنية الأساسية ؛ لأنها ثقافية أكثر من كلتيهما. ولأنه معارض لمحاولات التوفيق مع النزعة القومية ، فهو يريد احترامًا أكثر لقوة "الثقافة الموروثة".

الثقافة – عند ميلر – دائمًا موروثة مثلما أنها دائمًا قومية. وهى ليست المقصودة حين تعنى "شطائر الخبرة الثقافية" التى يحاول "الكونى" أن يستبدلها بالشخصية القومية. إن الشطائر المعنية هنا هى المائدة السويدية المعروفة ، ولكن أمثلة الكونية المضادة للثقافة هى ديزنى وماكدونالد. ومن الأسماء الأخرى المدافعة عن القومية يائيل تامير Yael Tamir الذى يصنف النزعة الكونية بأنها مضادة للثقافة ، وأن منشأها الولايات المتحدة ، وأنها تؤدى إلى طرد الثقافات القومية الحقيقية الموروثة:

"إن عصر ما بعد القومية الذى تتلاشى فيه الاختلافات الوطنية ،وينغمس فيه الجميع فى ثقافة عالمية واحدة وضحلة ،ويشاهدون مسلسلات المشكلات العائلية ، وقناة سى إن إن ،ويأكلون منتجات ماكدونالد ،ويشربون الكوكاكولا ،ويصطحبون أطفالهم إلى حدائق ديزنى لاند ،إن هذا العصر لهو كابوس أكثر منه رؤيا مثالية".

إن هذه الأفكار المكررة ،ولا نقول الهاجسية فى هذه الأمثلة تثير الشك ، والأسماء الواردة فيها تقفز إلى الذهن واللسان بمنتهى السرعة. ما الذى تمنعنا عبارات الاحتقار هذه من التفكير فيه؟ أنا أرى أن الوضع هنا – مثلما هو فى غالبية المناقشات حول النتائج الثقافية للعولمة – هو أن ديزنى وماكدونالد والكوكاكولا وسى إن إن تشير بشكل خادع إلى الابتكار التكنولوجى والتبادل الدولى. وكل ما نعرفه عن – وضد – هذه السلع بالذات (وهناك الكثير منها بالطبع) يصبح حجة غير معلنة ضد المفهوم الأشمل الذى لا يستحق الإنكار الفورى: مفهوم الثقافة التى ليست موروثة فقط، ولا قومية فقط.

ورغم أن مفهوم الثقافة قد ظهر – تاريخيا – مرتبطًا تمامًا بالقومية ، فهو ليس بالضرورة ، أو بالتحديد فى جانب الدولة ، أو الوراثة ، أو المحلية. لماذا إذن بدا معنى الالتزام المشترك الذى تربطه بالثقافة الحقيقية معتمداً على التقارب المشترك؟ السبب واضح. فعلى مدى غالبية التاريخ الإنسانى كانت المعرفة المعتادة للآخرين ، والفرص المعتادة للتأثير فى حياتهم محدودة جداً. ولكن نظرًا للتوسع الذى حدث فى كل من التنظيمات الاجتماعية وتقنيات الاتصال ، فقد اتسع المجال الثقافى كذلك ، والمسئوليات والاهتمامات المتبادلة. وكما ذكر توماس هاسكل Thomas Haskell ، فإن المجال الذى تُقبل فيه صلاحية المشاعر الإنسانية – وهو مجال ضيق وتقليدى ومحدود ثقافيا – يعتمد على التقنيات المتاحة المعرضة لقدر كبير من التغيير. "إن التكنولوجيا الحديثة – إذا استخدمنا هذه الكلمة بحرية لوصف جميع الوسائل التى توصلنا إلى أهدافنا بما فى ذلك المؤسسات الجديدة والتنظيمات السياسية التى تساعدنا على بلوغ أهداف غير ممكنة بدونها – تستطيع تغيير العالم المعنوى الذى نحيا فيه. إن الابتكارات التكنولوجية تساعد على هذا الإنجاز الرائع ؛ لأنها تمدنا بأساليب جديدة للعمل من بعيد ،وأساليب جديدة للتأثير على الأحداث المستقبلية ،

ومن ثم فهى تفرض علينا ضرورات جديدة لتحمل المسئوليات والذنوب". إن الثقافات تتوسع مثلما تفعل المشاعر الإنسانية اعتماداً على أمور من بينها إمكانات العمل ، وإدراك الناس لسهولة أو صعوبة تلك الإمكانات.

ولننظر إلى ما أسماه هاسكل "حالة الغريب الذى يتضور جوعًا" فى تعليق مبكر على المناشدات الدولية الشبيهة بمناشدات سونتاج (علمًا بأن المقالة الأصلية ظهرت فى ١٩٨٥). فما دمنا نعلم على وجه اليقين أنه – فى لحظة قراءتنا هذا الكلام – هناك أناس يتضورون جوعًا فى مكان ما ، فلماذا لا نبيع ممتلكاتنا ، ونشترى تذكرة طيران ، ونطير إلى بومباى أو أى مكان آخر ، ونبحث عن واحد على الأقل من هؤلاء الأغراب الجائعين لننقذ حياته؟ وكما يقول هاسكل ، فإن الناس لا يشعرون بمسئولية تغيير أمر لا يقدرون عليه إلا بإجراء تغيير كامل لأسلوب حياتهم.

"إن السبب الرئيسى فى أننا – أنت وأنا – نستمر فى نظام حياتنا اليومية ، ولا يطغى علينا الإحساس بالذنب حيال مآسى الغرباء هو أن الطريقة الوحيدة لمساعدتهم أكثر غرابة وصعوبة فى تنفيذها من الطرائق التى اعتدنا عليها فى حياتنا اليومية. إنها تتضمن وجود علاقة سببية بين حياتهم وحياتنا ، وهى علاقة أقل مباشرة وأكثر بعداً وضعفًا مما اعتدنا عليه ، ولذلك فإننا لا نعتبر امتناعنا عن العمل أمراً غير عادى. فلا أحد منا على استعداد لبيع مقتنياته الكبيرة والسفر بسرعة إلى أبعد مكان فى العالم حتى لو كان يسعى وراء أهداف ذاتية".

عند النظرة الأولى قد يبدو هذا الخط الفكرى محافظًا ، وقد يؤخذ على أنه مبرر للحدود الواقعة حاليا على مفهوم الغرب لمسئولياته حيال المعاناة والقهر فى بقاع غير غربية. وأنا أرى – عمومًا – أن إصرار هاسكل على الحدود الواقعة فعلاً هو ما نحتاجه لنتخطى تلك الحدود. وهو يوضح ما ينبغى حدوثه – وبدرجة ما – ما يحدث فعلاً من أجل تغيير مفهوم المسئولية من معنى مثالى مجرد لا يحظى بالاحترام إلى ثقافة عامة لها فرصة ولو ضئيلة لأن تكون فعالة. ولذلك فالأمر الذى قد يأخذ شكل دفاع الأمة ينبغى اعتباره توضيحا لكيفية كون النزعة الدولية – نظريا وتاريخيا – متواصلة مع النزعة القومية ، وقد تنافسها ، ولكنها تكتسب أسلوبها التضامنى وتستمر قوتها وشرعيتها من المنابع نفسها.

إن قول هاسكل بأن مقياس المشاعر الإنسانية هو من المتغيرات الثقافية المعتمدة على التكنولوجيا الموجودة والتنظيمات الاجتماعية يتشابه مع ما قاله بندكت أندرسون Benedict Anderson عن أصول النزعة القومية فى "المجتمعات الخيالية" حيث يعزو أندرسون ظهور النزعة القومية إلى ما أسماه "الرأسمالية القالبية". إن الأمم لم تولد من خيط غامض متواصل لثقافات موروثة - هكذا يقول - بل من مجموعة مترابطة محددة من التجديدات الاجتماعية والتكنولوجية. وهذه التجديدات بدورها تنتج ثقافة ذات خصوصية قومية. ولكن إذا كان قول أندرسون سليمًا ، فلماذا إذن تتوقف مثل هذه العملية بمجرد إنتاجها لثقافة قومية؟ وحيث إن كلا من التقنيات والمؤسسات الاجتماعية تنتشر عبر الحدود القومية ألا ننتظر من عملية إنتاج الثقافة أن تفعل الشىء نفسه؟ ولأن "الرأسمالية القالبية" القومية قد أفسحت المجال للرأسمالية الرقمية الإليكترونية العالمية ، فإن القوى التى نشرت الثقافة على مستوى الأمة هى نفسها تنتشر خارج هذا المستوى. ولا تختلف النتيجة هنا أو هناك من حيث نقص الأصالة ، أو عدم الكمال. إن القوائم المعتادة المشتملة على ماكدونالد وديزنى وكوكاكولا وعلى مؤسسات غير أمريكية كذلك مثل بنتون Benetton وبودى شوب Body Shop تخفى وراءها درجة معينة من الخوف من الأجانب أو كراهية الذات. لا شك أن هذه المؤسسات تستحق الانتقاد ، ولكن ليس أكثر من منتجى السلع الثقافية الأدنى قيمة من أجل الاستهلاك المحلى. إن الثقافة على المستوى الدولى ليست مثالية بالتأكيد ، ولكنها كذلك للسبب نفسه، لعدم المساواة فى القوة ، وللعادات السيئة التى تجعل الثقافات القومية لا تبلغ درجة المثالية.

إن سونتاج التى تشترك - بالتأكيد - مع القوميين فى كراهية ثقافة التصدير الأمريكية تشترك معهم أيضًا - لسوء حظها - فى افتراض أن الثقافة موروثة ، ومحلية ، ومعتادة ، ولذلك فهى تحاربها سواء كواحدة من دعاة الحداثة وأنصار النزعة الدولية. وهناك أشياء طيبة كثيرة فى مشروعها النشيط ، ويمكن تصوير الحالة - كما فعلت چوليا كريستيڤا Julia Kristeva حين صاغت مذهبًا فنيا حديثًا هو بعبارات التحليل النفسى: إنه من أجل تحقيق نزعة كونية أصيلة على الناس أن يدركوا كم هم غرباء أمام أنفسهم. ثم إن مبدأ التغريب يميل - خطأ - إلى مخاطبة أناس لم يصبحوا

غرباء بعد. وعلى غرار تامير Tamir وميلر Miller وغيرهما من أنصار النزعة القومية ، فإن هذا المبدأ الفنى يتخيل الثقافة على أنها نقيض عدم التعود ، فإذا كانت الثقافة تمثل عائلة سعيدة للغاية ، فمهمة هذا المبدأ الحداثى أن يجعلها أقل سعادة، وهو مبدأ لا يعترف بمصادر التعاسة القائمة بالفعل سواء داخل العائلات أو داخل الثقافات. وبافتراض أن العائلات والثقافات مغمورة جميعها بمياه السعادة الدافئة للتقارب الطبيعى ، فإن هذا المبدأ يرفض معنى الراحة إلا بتقديم المتع اللاذعة للأمور غير المعتادة. وهكذا فإن مبدأ عدم التعود - مثله مثل أخلاقيات النزعة الدولية - يضطر إلى جعل الالتزامات الدولية تبدو غريبة ثقافيا ، ومسألة تضحية باردة نائية لا استمرار للمصالح والعواطف والولاءات القائمة بالفعل ؛ لهذا لا يبدو هدفها قابلاً للإنجاز إلا عبر إنكار كلى للذات ، وهو أمر شاق لدرجة الاستحالة.

سوف يقول أنصار الواقعية إن ما سبق يصف الوجه السيئ للأمور. إن النزعة الدولية شاقة وغير قابلة للتصديق. وقد يكون من السخف إنكار الدلائل التجريبية المعارضة للنزعة الدولية ، ولكن الاختيار ليس بين الواقعية واليوتوبية (المثالية)، هذا ليس اختياراً على الإطلاق. إن النزعة الإنسانية الحديثة أو المثالية - مثل نزعة سونتاج - هى مجرد مثيل مطابق للواقعية ، ولأنها تعلم - مقدمًا - أنها على الجانب الخاسر ، فهى تشعر بالراحة حين تواجه بالفشل المحتم. وهى لا تعرف كيف تبشر بأمر ما إلا إذا كانت فى مكان مقفر حيث تعلم أن لا أحد سيجيبها أو يردد كلماتها. إنها فى حاجة إلى مثل هذا المكان ، وتفترض وجوده. ولكن إذا كانت هذه الصورة البطولية بمثل ما تزعمه من القوة ، فإن المكان المقفر لن يكون خاليًا ، بل لابد أنه سيكون مسكونًا بعدد من الأرواح القريبة ، أو - على الأقل - الأرواح المستجيبة لمناشدات سونتاج أكثر مما توقعت هى. وأولئك الذين يقومون منا بتنبؤاتهم فى المعاهد الدراسية ، حيث يكون الاقتناع بطهارتنا الفردية والجماعية كبيراً جدا ربما سوف يدركون أن درجة التورط التى بلغتها سونتاج هى درجتهم أيضًا ، ولذلك سيبدأون فى النظر إلى البرِّيات التى خلقوها بأنفسهم باحثين عن رفقاء.

وأولئك الذين لديهم الاستعداد لسماع مناشدات النزعة الدولية من بينهم كثيرون لا يدفعهم الطموح إلى السفر إلى أماكن الفظائع والأزمات الجيوسياسية ، ولكن لديهم

مع ذلك شيئًا من المعرفة بسائر بقاع العالم. ومعرفتهم هذه تضاهى معرفتهم بوطنهم عن طريق وسائل الإعلام مثلاً ، عن طريق الصور التى تنتقل بسهولة أكبر من انتقال الناس. فى مقالتها المعنونة "عن التصوير" تقول سونتاج إن الصور خصوصًا منها ما يصور الفظائع التى قد تدفع الناس إلى التدخل عبر الحدود القومية لا تنتج عنها خبرة حقيقية أو أصيلة ، بل مجرد تقليد ضئيل للخبرة كأنها نظرة من سائح لا يهمه الأمر "والكاميرا فى واقع الأمر تجعل كل إنسان سائحًا فيما يتعلق بحقائق الآخرين ، وفى النهاية بحقائقه هو شخصيا".. من هنا فإن أولئك الذين لا يذهبون إلى سراييڤو ، ويعتمدون فقط على الصور لا تتسنى لهم معرفة أى شىء يستحق المعرفة عن معاناة سراييڤو. وهذه فى الحقيقة فكرة مشكوك فى صحتها. إن سونتاج تستثنى من ذلك صور المحرقة التى آذتها وهى طفلة. بأى شكل تختلف هذه الصور عن الصور الواردة من البوسنة ورواندا ،وتأثيراتها المزعومة على الأطفال اليوم؟ إن الناس تتأذى – وإن لم يكن دائمًا بشكل خطير – حتى بالمشاهدة التليفزيونية العادية. ورغم أن چون بيرجر John Berger يشارك سونتاج شكوكها فى عملية التصوير إلا أنه يرى مثلاً أن مجموعة الصور لدى عامل زائر تجوَّل فى بعض البلاد يمكن أن تكون نموذجًا للخبرة الكونية التى لا تشكل سياحة متميزة أو محايدة. (وسوف أتناول هذه المناقشة بين سونتاج وبيرجر فى الفصل الرابع). وكمثال مختلف : تأمل الإعلانات التليفزيونية لأوليمبياد (١٩٩٦) مثلاً التى جعلت من عبارة "نحن مترابطون معًا" شيئًا أكبر من مجرد كليشيه أجوف، أو تأمل التاريخ الناجح تجاريا فى هوليوود لمخرج مثل ستيفن سبيلبيرج الذى يصور فيلمه "إمبراطورية الشمس" صبيا إنجليزيا يتقارب مع أعداء بلده اليابانيين. كما أن فيلمه "إى تى" .E.T يقدم معلومات عن أغراب لم يفهم سرهم مؤيدو التشريعات المعارضة للهجرة وفى مختلف الأحوال فإن الخبرة العميقة للترابط الدولى ليست أمرًا نادر الحدوث.

إن هذه مسألة أخلاقية وفنية فى آن واحد ، وحيث إن الخبرة الدولية لا يمكن مطابقتها مع التغريب الفنى ، فهى كذلك لا يمكن حصرها فى المخاطرة بالحياة – وهو أمر سيظل نادرًا دائمًا – ولا حتى فى التخلى عن الراحة والاطمئنان. وكثمن تعرضه سونتاج للنزعة الدولية الأصيلة ، فهى تطلب من كل قرائها أن يقلدوا حواريى المسيح

بالتخلى عن كل الممتلكات والولاءات الدنيوية ، من أجل أن يتبعوها. ولكن النزعة الدولية لا تتطلب دائمًا ذلك الطراز الفريد من تطوع الحواريين (الذى هو فى الوقت نفسه تعظيم ذاتى للمثقفين المتشبهين بالحواريين ، مما يقدم سببًا إضافيا للجميع لمقاومة نداءها). إن عدد الحواريين كان محدوداً ، ولكننا لا يمكن أن نغمض النظر عن باقى المؤمنين. ونحن بحاجة إلى أخلاق دولية ممكنة التطبيق فى حياتنا اليومية بحيث لا توضح لنا فقط أية قضية نموت أو نقتل من أجلها ، بل - أيضًا - كيف يكون العمل عن بُعْد جزءاً من أسلوب حياتنا. حقا قد تتطلب منا أخلاقيات النزعة الدولية فى النهاية قدراً من التضحية الشخصية التى ربما تكون متميزة بالشجاعة الفائقة ، ولكن لا مجال للاستجابة لهذا المطلب إلا بالرسوخ الفعلى للترابط الدولى ؛ ليصبح جزءًا أصيلاً وجذريا فى مهام ومسارات حياتنا اليومية ، وفى استعدادنا للتضحية ، ولو مرة واحدة فى العمر ، وليصبح أيضًا جزءًا من ثقافتنا المعتادة.

النزعة القومية الجديدة

ونهاية صراع الثقافات

ليس هناك جديد صارخ الجدة فى مفهوم الثقافة الذى أستخدمه هنا ، الثقافة التى تستمد قيمتها من طبيعتها الاعتيادية الديمقراطية ، ومن نقائها وإنجازها غير العادى ، ومن جدتها وقدرتها على تقديم الجديد ، والحفاظ على التقاليد الموروثة من أزمنة سحيقة ، فالأمر لا يزيد عن أنها تنشر فى المجال الدولى نموذجًا لما يسمى باليسار الثقافى ، وهو النموذج الذى ظل موضوعًا لمناظرات عدائية غير مريحة ، ومتعبة فى النهاية عبر سنوات ما يسمَّى بصراع الثقافات.

لقد تعب الناس من صراع الثقافات ، وهم على حق فى ذلك ومع هذا فإن البعد الدولى لهذه الصراعات يستحق قدراً من المناقشة المنفصلة خصوصًا أنه قد أخذ دائمًا شكل التفسيرات الماكرة. واسمحوا لى أن أقدم مفهومين متناقضين ظاهريا لحروب الثقافات: أولاً أنها يجب أن ينظر إليها كجزء من لحظة أو حركة تاريخية أكبر

هى لحظة نشوء القومية الأمريكية. ثانيًا : رغم الصراع الذى يبدو أن كلمة "قومية" تدعو إليه ، فإن الفهم الصحيح للنزعة الدولية لا يتطلب خوض صراع مميت مع القومية الجديدة. وأود أن أشير هنا إلى أن الإنهاك العام الذى أصاب كل أطراف صراع الثقافات هو دليل على أن أنصار القومية وأنصار الدولية قد أصبحت أخطاؤهم ذات صفات مشتركة.

إن دافعى لاستخدام مصطلح "النزعة الكونية" قد ورد على خاطرى لأول مرة وأنا أمام جمهور معارض فى جامعة ويك فورست Wake Forest فى مارس ١٩٩١ حين دعيت خصيصًا للدفاع عما ظنه مضيفى أمرًا غير قابل للدفاع – رفض تكريم المبتدعين الكبار للتقاليد الغربية –والإصرار – بدلاً من ذلك – على ملء المنهج بكتابات لا تفعل أكثر من "تمثيل" المجموعات المضطهدة ،ومن بينها كتابات قادمة من المستعمرات السابقة. وبدلاً من أن ألجأ إلى أحد أسلوبين : قبول هذه الصفات التى تطلق على ما أمثله أنا وزملائى ، أو إرهاق الجميع بالإسهاب فى إظهار أن هذا ليس ما يشغلنا ، بدلاً من هذا قررت فى آخر لحظة (أثناء ليلة مسهدة قضيتها فى قصر منيف أهداه تاجر طباق كبير للجامعة) أن أقدم وصفًا مضادا يثير الجدل. قلت لمستمعى إن اهتمام الأكاديمية بالثقافات المتعددة والأجنبية يعبر عن التزامنا بالنموذج الإغريقى القديم للنزعة الكونية كما هى عند إيزقراطس Isocrates والرواقيين ،وأنها تمثل تطلعًا نشيطًا ومنفتحًا لمعرفة العالم خارج حدودنا الوطنية ،واتجاهًا صحيا للسماح لثقافتنا أن تواجه تحديات الثقافات الأخرى. وأوضحت أن هذا لا يعنى أكثر من إعطاء الكلاسيكيات حقها ،والقيام بواجبنا الفكرى والمهنى.

وقد أدى هذا إلى حوار اتسم بالتبادلية والأخذ والرد مما أفاد كثيرًا – فى رأيى – فى إبراز تفاوت الآراء حول التعددية الثقافية. (كمثال : انظر الفصل الثانى). ولكن المعانى الضمنية للمزايا التقليدية ،والتى كنت أتعمد طرحها فى تلك المناسبة كانت قد أصبحت أكثر خطورة من أن يستهان بها ،بل صارت مستهدفة لهجوم تزداد قوته وتماسكه بسرعة. ومنذ ذلك الحين صار هذا الهجوم من معالم تحديد المعقولية الواعية لغير الأكاديميين المهتمين بمعالجة موضوعات الثقافة ،والطبقة ،والأمة.

وقد انقسم النقاش إلى ثلاثة أقسام من جانب كل من اليمين واليسار. وكان الرأى أن نقاد الثقافة الأكاديميين المعاصرين هم: ١- الصفوة المتميزة. ٢- غير الوطنيين. ٣- البعيدون عن حقائق السياسة. وكل عنصر من هؤلاء يشمل الآخرين. إن حماس الأكاديميين لإثارة موضوع الفظائع الاستعمارية القديمة ، ومناصرة الثقافات الأجنبية التى صارت ضحايا للاستعمار يخفى شكلاً مهنيا جديداً لميزة قديمة، القدرة الأرستقراطية على الحركة. والإمبريالية هى الموضوع المفضل لدى الأكاديميين ، ومثل هذه الموضوعات الغريبة غير المسئولة هى ما يخطر بشكل طبيعى على أذهان الصفوة الغريبة ، فاهتماماتهم الثقافية لا تتماشى مع القضايا الواقعية التى تؤثر فى حياة الأمريكان العاديين. وكل حديثهم عن الشخصية والاختلاف لا يمثل أية أهمية ، فالثقافة هى المقابل العملى للغربة ، وهذا ما لا يدخل فى الاعتبار.

من هنا – على سبيل المثال – فإن كبير الشعراء روبرت بينسكى **Robert Pinsky** يتهم أنصار النزعة الكونية – من أمثال مارتا نوسباوم **Martha Nussbaum** – بأنهم يتكلمون بلسان "الطبقة الإدارية الليبرالية". وفى استعراض لمساهمة نوسباوم فى موضوع "حب الوطن" (الذى نناقشه فى الفصل الثامن) يجعل چون باتريك ديجنز **John Patrick Diggins** "مفاهيم الستينيات" عند نوسباوم ممثلة "للميراث غير الوطنى لجيل الستينيات". ويضيف ريتشارد رورتى **Richard Rorty** (الذى نشير إليه فى الفصل السابع) إلى هذه الاتهامات أن اليسار الجديد، أو الثقافى أقل قدراً من اليسار القديم لأنه أكثر اهتمامًا بالثقافة فيما كان اليسار القديم مهتما – مبدئيا – بالسياسات الحقيقية أو الانتخابية. ولهذا فإن يسار الستينيات من القرن العشرين ، وهم النخبويون الخادعون للأمة ، والحريصون على تهميش أنفسهم ، وغير المؤثرين سياسيا لا يعتبرهم الأقدمون يسارًا على الإطلاق.

أحد الأسباب فى قضاء كل هذا الوقت لمناقشة سوزان سونتاج – المفكرة غير الأكاديمية من الجيل الأكبر – هو أن كل نقطة فيما أذكر ترتبط بشكل غير متوقع بنقطة ذكرتها عنها فيما سبق. وأنا لا أستطيع أن أرى هذه الأشياء فيها بدون أن أعرف أن هناك آخرين يرونها فى أناس مثلى ، أو بدون أن تقلقنى فكرة أن هذه الأشياء قد تنتشر عن جيلى بين الجيل الأصغر الذى ينظر إلى حرب ڤيتنام كما ينظر إلى

حلف هتلر/ ستالين، باعتبارها حدثًا تاريخيا قديمًا . إن هناك قدرًا من فحص النفس مطلوبًا للجميع. والأكاديميون - الذين قاموا بأنفسهم بكثير من الهجوم الأكاديمى العنيف - قد جعلوا من الضرورى إمعان النظر قويا ،وذلك بحرصهم الواضح على مسئوليتهم أمام جماهير الناخبين خارج النطاق الأكاديمى. إن الارتباط بصورة من صور النزعة الدولية يساوى الرغبة فى مزيد من النقاش حول الأنصار - لا الامتناع عنه - بالإشارة إلى أعدائنا واعتبارهم من أنصار القومية.

ولننظر مثلاً إلى ما يسميه ديجنز Diggins "الميراث غير الوطنى لجيل الستينيات" لقد كانت إحدى العلامات المميزة لليسار الجديد فى ستينيات القرن العشرين هى رفضه أن يخضع لتفسيرات الجانبين الموجودين فى الحرب الباردة ، وهو رفض مازال يحرك اليسار الثقافى حتى الآن. واليوم ماتزال شكوى اليسار الجديد من اليسار القديم باقية من نفسها بشكل ضمنى، ليس لأن الجيل السابق أخطأ فى اختياره الابتعاد عن الاتحاد السوفييتى ، ولكن لأن ضغوط ذلك الاختيار أوجدت عنده شللاً من حيث عدم رغبته فى الإفصاح عن انتقاده للحريات الغربية. ويقول رورتى Rorty إن الحرب الباردة التى كانت حرب جيله كانت حربًا جيدة. ولكنه يعترف أيضًا بميزة واضحة للمعارضين الأصغر منه فيقول: "إن الشخص المستعد للقول بأن الحرب الباردة قد أساءت أكثر مما أفادت" سوف يلقى "التأييد من الفيتناميين والسلفادوريين ،ولكن ليس من المجريين والتشيك". وبذلك فهو يقول إن الخط المتواصل بينه وبين اليسار الثقافى هو أيضًا خط جغرافى أو اجتماعى سياسى بين المسئولية أمام أقوام الحرب الثانية (المجريين والتشيك ضحايا النظام السوفييتى) وأمام أقوام الحرب الثالثة (الفيتناميين والسلفادوريين ضحايا النظام الأمريكى).

إن هذه نقطة مهمة فى أسلوب تفكير أنصار النزعة الدولية ،فإثارة قضية الفيتناميين والسلفادوريين مع قضية المجريين والتشيك ليست من قبيل بيان الصواب من الخطأ ، أو إيثار السياسة الانتخابية الحقيقية على السياسة الثقافية غير الحقيقية ، أو الانغماس المركز فى النزعة العرقية - ليس من قبيل ذلك ،ولكنه لوصف الصدام بين جانبين متساويى القوة والتماسك من جوانب الحق وتوجيه المسئولية. (ولابد للنزعة الدولية أن تقرَّ بنصيبها من نواحى الغموض). إن اللمحة التى أبداها رورتى Rorty

من لمحـات النزعـة الدوليـة الأصـيلة تتطلب لمحة تقـارب مماثلة من الجانب الآخر. ولأنى أتحدث حديث شخص بلغ الرشد فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات فى فترة حركات التحرر الوطنى والحرب الڤيتنامية ، فأنا أدرك أنى كنت - بالتأكيد - أكثر تأثراً بالفظائع التى ارتكبتـها وأيدتها الولايات المتحدة فى أماكن مثل ڤيتنام والسلڤادور (ارتكبتـها وأيدتها باسمى ، وربما بمشـاركتى لولا إصابة كـانت فى ركبتى) منى باستبداد الآخرين فى المجر أو تشيكوسلوفاكيا السابقة. نعم لقد كانت العبارات من أمثال "الحرية الغربية" تنطق - فقط - بصفـة استثنائية ، وأنا مازلت أجـد صعوبة فى الاستـغناء عنها ، ولكن استـعدادنا لأن نترك سيـاسـات أوروبا الشـرقـيـة توجه انتقاداتها الشديدة إلينـا كان جـزءًا من التركيز العكسى على النـاحية العرقية. إننى مـازلت أضع الولايات المتحدة فى المقدمة ، وإذا لم تكن هـى الأولى فى الفضـائل إذن فـهى الأولى فى النقـائص. لقد كان ضـحايانا هم محل الأهمية الأولى، بعبـارة أخرى كان ينبغى علينا أن نعترف بأننا - نحن أيضًا - كنا من دعاة النزعة القومية ، ولكن بأسلوبنا ، وربمـا - من هذا المنطلق على الأقـل - يحـق للمرء أن يضع بلده فى المقدمة.

إن النزعة الدولية عند اليسار الطلابى كـانت محدودة ومشوهة بالمزايا النسبية التى كان يمتلكها الكثيرون منـا بفضـل تميزنا أو بفضـل تعليمنا. ويبـدو من المقبول - كما ذكر العديد من المعلقين - أن الحركة المناهضة للحرب أصابها ضعف شديد بسبب التمايز الطبقى بين من استطاعوا - ومن لم يستطيعوا - تجنب الخدمة العسكرية. بين (١٩٦٢ و ١٩٧٢) ، تخـرج من هارفـارد Harvard وبرنسـتـون Princeton ٢٩٧٠١ من الرجال لم يمت منهم فى ڤيتنام إلا عشرون. ويقول ميلتون جى بيتس Milton J. Bates إنه بالرغم من نزعة التشبه بالصـقور عند جورج مـينى George Meany ممثل "اتحاد العمال الأمريكى" و "مؤتمر المنظمات الصناعية" ، ومـا لا يمكن نسيـانه من الصـور التليـفزيونيـة لعمـال الإنشـاءات فى خـوذاتهم الواقـيـة ، وهم يهـاجـمـون المتظاهرين المعارضين للحرب فإن "المشاعر المناهضة للحرب كانت أقـوى فى الطبقـة العاملة ، منها فى الطبقـة الوسطى". إن معـاداة الطبقـة العـاملة للحركة المناهضة للحـرب كما يقول بيتس : "قد نشأت من كراهية طبقية أكثر منـها من مشـاعر مؤيدة للحرب".

وإذا كان من الصعب تحديد النسب ، فإن الكراهية الطبقية كانت حقيقية ومؤثرة ، وهى لم تزل قائمة ، والاتهام الذى يوجه اليوم بالنخبوية إلى النزعة الدولية قد لا يكون فى الاتجاه الصحيح ، ولكن هذا لا يعنى عدم وجود قدرة على الرد.

إن النزعة النخبوية نقطة رئيسية فى المعنى المجازى الذى يقدمه روبرت ريك Robert Reich الأمين السابق لاتحاد العمال فى كتابه "مهام الأمم" ، وهو يضع مفهوم صراع الثقافات فى منظور أوسع. يقول ريك "حين تصبح الحدود أكثر فأكثر بلا معنى ، بالمفهوم الاقتصادى ، فإن المواطنين المهيئين للنجاح فى السوق العالمية ، يميلون إلى التحرر من قيود الولاء الوطنى ، ومن ثم يتخففون من زملاء غير مرغوب فيهم". لقد أدت العولمة - فى رأى ريك - إلى تغيير الخطوط الطبقية ، فأصبحت الطبقة ذات ملامح قوية ، وبدلاً من التفرقة - مثلاً - بين الرأسماليين والعمال ، فإن الخط الطبقى الآن يفرق بين المصالح الأمريكية الخالصة (الخاسرة) وبين المصالح الدولية وغير الأمريكية (الرابحة). والخاسرون المنضمون تحت شعار "الإنتاج الروتينى" مشكلون من كل من العمال والرأسماليين ، أما الرابحون الذين استفادوا من العولمة فلا يسمون رأسماليين ، بل "محللين رمزيين". وكلمة "رمزيين" تقال تملقًا لصفوة رجال الأعمال بإبعاد بعض المهارات مثل مهارات الاستشارى المشارك فى بيئة غير تجارية. وهى لا تفعل ذلك إلا لأن المعانى الأشمل للكلمة تتصل بالناحية الثقافية ، أى بالناحية الرمزية فقط فى مقابل الناحية الواقعية. وهنا - مرة أخرى - تبدو الثقافة متعارضة مع الواقع (فى هذه الحالة مع الإنتاج أكثر من السياسة) وتتواجد مرة أخرى كذلك فى المجال الدولى. ومن جديد تتحدد صورتان للأمور غير الواقعية والسيئة ، وهما الصورتان الثقافية والعالمية - باعتبارهما حكرًا على الصفوة.

ويقول ريك إن إيديولوجية المحللين الرمزيين هى النزعة الكونية التى تبرر وضعهم النخبوى فى مواجهة الخاسرين جزاء تكيفهم الأكبر مع النشاط الاقتصادى فى عالم اليوم ، وهو النشاط المتسم بالجدة فى عولميته ورمزيته. وطبقًا "للاتجاهات الجارى تشكلها حاليا" يقول ريك "إن النزعة الكونية الداعية إلى عدم التدخل" هى الآن فى الطريق لأن تصبح "الفلسفة الاقتصادية والاجتماعية السائدة فى أمريكا". وريك لا يدين النزعة الكونية إدانة تامة ، ولكنه يقول إن لها "جانبًا أسود" فيما يبدو

متعاطفًا مع الجانب الآخر : "لأنه بدون الارتباطات والولاءات الممتدة فيما وراء العائلة والأصدقاء ، فقد لا يتمكن المحللون الرمزيون أبدًا من اكتساب عادات وأساليب المسئولية الاجتماعية. سوف يصبحون مواطنين عالميين ، ولكن بدون قبول أو حتى التسليم بوجود أى من الالتزامات التى تعنيها فى العادة المواطنة فى دولة ما".

هذا التفسير للنزعة الكونية مسألة حاسمة فى اقتراح ريك بخصوص ما يسميه "النزعة القومية الاقتصادية الإيجابية". وفى مثل هذه النزعة "يتحمل مواطنو كل دولة مسئولية أولية فى زيادة قدرات مواطنيهم على أن يعيشوا حياة كاملة منتجة ، ولكن... من أجل التعاون أيضًا مع الدول الأخرى لضمان أن هذه القدرات لا تأتى على حساب الآخرين". قد لا يبدو أن بهذه الرؤيا الطيبة أى خاسرين على الإطلاق ، ولكنها أكثر طيبة من أن تكون حقيقية ، فبأى قدر من السحر يمكن للمتطلبات الجادة التى تعنيها ضمنيا تلك العبارة الأخيرة "لا تأتى على حساب الآخرين" أن تكون قابلة للتنفيذ؟ إن ريك يبدأ كتابه بالقول بأن الأمريكان لم يعودوا يشعرون بأنهم "فى قارب واحد" مع الأمريكان الآخرين ، ثم يختمه بأن الدول الأخرى فى حاجة إلى أن يتآزر بعضها مع بعض. كيف يمكن لمثل هذه الفكرة أن تفشل فى إيجاد تنافس بين القوارب الوطنية المختلفة، أى فى مبادلة الرابحين والخاسرين – أو عدم التساوى والمعاداة – بين الأمم وداخلها؟

كثيراً ما كانت المبادلة من خاصيات النزعة القومية ، ليس بالضرورة فى كل الحالات. ولكن دعونا نتذكر أنها – فى حالة الولايات المتحدة – من مقومات الدولة الرابحة ، الدولة التى تستهلك ٣٠ فى المائة من موارد العالم ، وهى لا تضم إلا ٥ فى المائة من سكانه. ويبدو أن مطالبة ريك بالمساواة فى المسئوليات المشتركة (وهى أفضل من أية سياسة أبدت إدارة كلينتون استعدادها لاقتراحها) يبدو أنها تهدف إلى ضمان أن هذه النسبة ستزداد فى صالح المستهلك الأمريكى . إن ريك ينطلق من حقيقة أن كثيراً من الأمريكيين ربما معظمهم لا يرون أنفسهم مستفيدين من وضعية الدولة الرابحة. فهم يرون من حولهم تزايداً فى عدم المساواة. الأغنياء يزدادون غنى ، بينما مستوى المعيشة الذى تعبوا من أجله يبدو مهدداً ، أو هو بالفعل يتراجع ، وما يسمى بالحلم الأمريكى يزداد بعداً عن أى وقت مضى. وريك محق فى رغبته أن يفعل شيئًا

بهذا الخصوص ، ولكنه مخطئ فى اختيار الحل القومى بتحويل الاستياء بعيداً عن الرأسمالية الأمريكية ، وصبه على الرموز الأجنبية.

ويبدو أن ريك يؤمن بأن الأخذ من بعض الأمريكيين لإعطاء أمريكيين آخرين لن ينجح إلا إذا اعتبرنا المجموعة الأولى كونيين ، وبالتالى غير أمريكيين أصلاء على الإطلاق ، وإلا إذا كان الفائض الذى سيعاد توزيعه آتيًا من الخارج بقدر الإمكان ، أى من خلال الاستمرار فى مفاقمة التوزيع غير العادل للموارد العالمية. إن نزعته القومية فى المساواة توفر للأمريكيين العاديين أمرين : تعزيز استفادتهم النسبية فى الاقتصاد العالمى ، وفى الوقت نفسه (ومن أجل توضيح تزايد عدم المساواة فى تلك الاستفادة) تقديم كبش فداء يكون - بصورة غامضة - أجنبيا محليا . إن نصير النزعة الكونية ، أو المحلل الرمزى يخفى أحد وجهى عدم المساواة (المزايا الاقتصادية العالمية التى يستفيد منها معظم الأمريكيين) ، بينما يظهر القلق من الوجه الآخر (التباين المحلى فى الدخول الذى لا يستفيد منه معظم الأمريكيين). وبذلك فالمحللون الرمزيون أهداف مريحة لأنهم على درجة من القرب تتيح معرفتهم ، وعلى درجة من البعد تسمح بكراهيتهم. ولكنهم ليسوا الضحايا الحقيقيين. وأول الخاسرين من نظرية كبش الفداء عند ريك هم الناس العاديون الذين يتصادف أنهم غير أمريكيين.

ورغم هذه النزعة المضادة للنخبوية ، فإن ريك يعالج موضوع عدم المساواة بحماس - على المستوى العالمى - كما يعالج نقطة مهمة فى الاتهام الموجه ضد المحللين الرمزيين، ضد الناحية الرمزية أو الثقافية ذاتها . وبفرض أنك تنتمى إلى قارب مختلف أكثر غنى بكثير ، ما الذى يرغمك على البقاء فى قارب أفقر ، وأصغر ، وأبطأ؟ ديڤيد ميلر David Miller يقدم إجابة واضحة: إن السبب فى أننا ناجحون للغاية ، وغيرنا غير ناجحين إما أنه الحظ الأعمى ، وهو ما لا ينبغى التفكير فيه على الإطلاق ، وإما - إذا أردنا مناقشة السبب - أنه كامن فى مجال يضع شروطًا قاسية لحسابات العدالة: المجال الثقافى. إن ميلر يعارض امتداد المسئوليات الأخلاقية خارج نطاق مواطنى المرء. وحين يثيره عدم المساواة العالمى فى الموارد (مثلاً : بين السويد والصومال) يقول ما يلى :

"أنا لا أرغب فى أن أدافع عن النمط الحالى لعدم المساواة فى العالم الذى يحمل بالتأكيد علامات الاستغلال فى الماضى ، وخضوع كثير من الدول النامية لقرارات اقتصادية تتخذها الدول الغربية. وفى الوقت نفسه ، فإن هناك قدراً من عدم المساواة لا يمكن تجنبه ، ولا يبدو غير عادل لأنه نتيجة مباشرة لاتباع الدول المستقلة لسياسات تعكس قيمها الثقافية".

ويمضى ميلر فيقول إن ألمانيا أغنى من المملكة المتحدة بسبب نوعية ثقافتها. ولكن مثال الصومال والسويد يأخذنا إلى اتجاه أكثر حساسية ، فهو يشير إلى أن مضمون أقوال ميلر ليس هو المقارنات الثقافية داخل نطاق أوروبا ، ولكن بين أوروبا وما يسمى بالدول الأقل نمواً. ويقول ميلر إن العالم الثالث يتضور جوعًا ليس بسبب "الاستغلال فى الماضى" ، بل بسبب "قيمه الثقافية" ، وإن احترام الثقافات الوطنية يعنى أنه برغم "الاستغلال فى الماضى" "ليس ظلمًا" منا نحن الأوروبيين أن نتركه يموت جوعًا ، ويجوز لنا أن نفعل ذلك بضمير مرتاح.

من أجل حماية الهوية القومية تؤدى الثقافة إلى تطبيع ما يمكن أن نسميه "التفاوت الاقتصادى"، وهو تعبير لا يعطى المعنى كاملاً ، وهذا هو كل ما يبدو أن النزعة القومية الليبرالية تنشغل به. يقول مايكل ليند Michael Lind فى كتابه "الأمة الأمريكية القادمة" إنه "بالنسبة للقومى الليبرالى يتم تحديد الأمة الأمريكية باللغة والثقافة لا بالعنصر والدين".. ولكن فى نهاية الكتاب أخذت الثقافة معنى الاقتصاد "الحفاظ على مستويات معيشة الطبقة الوسطى فى العالم الأول" أو حماية "الوضعية النسبية للأمة (أمتنا) فى الاقتصاد العالمى" أكثر من "تعزيز الرخاء الكامل للعالم ككل". إن رخاءنا هو نتيجة ثقافتنا ؛ لذا تعلن النزعة القومية الجديدة: دعونا نحتفظ بالمزايا التى نمتلكها. هذه المزايا ربما لا تكون عادلة ، ولكن لن ندع هذا يعطل مسيرتنا ، والأفضل أن لا نلقى بالاً إلى أى مقياس من مقاييس العدالة ، أى إلى أيّة طريقة تفكير عالمية أو دولية.

مثل هذا التحول الفكرى الضخم يُعدُّ - بالتأكيد - إرهاصًا بنهاية حروب الثقافات. لقد هوجم اليسار الثقافى ، أو المتعدد الثقافات لتبنى هوية ثقافية على حساب العقلانية والوحدة الوطنية. ولكن من يهاجمونه يفعلون ذلك باسم الحقيقة غير المعترف بها عن التفاوت الاقتصادى العالمى الذى يدارونه باسم الهوية الثقافية باعتبار الأمة ثقافة ، وهو اعتقاد لا يسمح بالعبث به. (فى الفصل السابع أناقش هذا الرأى بتفصيل أكبر بخصوص ريتشارد رورتى R. Rorty). وإذا كانت العقلانية تعنى السماح للمزاعم المعارضة للولايات المتحدة أن ينطق بها سائر العالم بلغة عابرة للحدود القومية ، فإن حماة الوحدة الوطنية لا يحمون هنا العقلانية ، بل الثقافة التى تضع حدودًا لسلطة العقل.

النزعة الكونية

والدوائر الانتخابية

ودولة الضمان الاجتماع

من بين النتائج العديدة التى يمكن استخلاصها من هذا التحول الفكرى أرى أن أهمها بالنسبة لى هو الاعتراف بقدر محدد من الأرضية المشتركة بين الجانبين. فإذا اتضح أن الاتهامات الموجهة ضد النزعة الكونية الأكاديمية تعكس التزامات النزعة القومية الجديدة خصوصًا فيما يتصل بالتفاوت العالمى والمعطائية الثقافية - كما أشرت من قبل - فمن الحقيقى أيضًا أن على الكونيين الأكاديميين أن يتعلموا من معارضيهم شيئًا عن التزاماتهم هم أنفسهم ، بما فى ذلك التزاماتهم غير المعلنة حيال العقلانية والدولة القومية.

إن جمهور الناخبين الذين يخاطبهم ريك وغيره من أنصار النزعة القومية الليبرالية مسألة واضحة ، فهو حينما يحاول اكتساب تأييد الحركة العمالية ، وحتى حين ينصح النخبة من رجال الأعمال بالتصرف بمزيد من الإحساس بالمسئولية ، فإن ريك يقول هذا بدافع من مصلحة شخصية محددة. وعلى العكس من ذلك ،

فإن النزعة الدولية – كالنزعة الفنية – تتميز باللامبالاة. (وهذا هو السبب فى أن سونتاج تستطيع بسهولة أن تربط بين النزعة الدولية والفنية). ولكن أحداً لا يستطيع الحياة على هذه الأسس المعنوية العالمية. وبذلك يبدو أن ريك يقوم برهان آمن. ما هى حصة النزعة الكونية من أصوات الناخبين؟ وما هى الأصوات التى ستنحاز إلى الربح الخارجى؟ وباستثناء صناعات تصدير السلاح ، هل هناك من الأساس دائرة انتخابية تعتمد عليها النزعة الكونية؟

إن الجدل المذكور عاليه يقدم إجابة على هذه الأسئلة بالقول بأن المصلحة الذاتية لا تنقسم بالضرورة إلى عادية وقومية ، فهى محددة ثقافيا ، وحيث إن الثقافة طبيعيا لا تنتشر خارج حدود الأمة بأقل منها داخلها ، فمن المتوقع أن تفعل المصالح الذاتية الشىء نفسه. ولذلك ليس هناك شىء غير عادى فى فكرة بقاء ثقافة النزعة الدولية ، أى أن هذه النزعة ليست مجرد فكرة مثالية ، أو مصطلحا جغرافيا يعنى عالمية المبادئ الأخلاقية ، بل مجموعة من المصالح الملموسة حاليا ، والتى تنتظر مزيداً من التنظيم والتعبئة السياسيين. وكما يتضح فى الفصول التالية ، فإن ثقافة النزعة الدولية ملموسة بالفعل فى حياة الكثيرين من المجموعات المختلفة والمتداخلة ابتداء من مشاهدى وسائل الإعلام إلى المهاجرين أو المجموعات المتفرقة المرتبطة بوطنها الأصلى من ناحية ، وبوطن إقامتها من ناحية أخرى ، والتى تعيش ما ينتج عن ذلك من ولاءات مختلطة ومرنة بطريقة منظمة وواعية. وتضم هذه المجموعات العمال الوافدين (ويأتى ذكرهم فى الفصل السابع) ، وأجراء اللقمة والمأوى (من يعملون بلا مرتب مقابل الأكل والسكن ، تأتى مناقشتهم فى الفصل الخامس) ، ومثقفى العالم الثالث العاملين فى العاصمة – مثل إدوارد سعيد (موضوع الفصل السادس).

ولهذه العملة وجه آخر. ولأن النزعة الدولية ، وهى تتوافق مع الثقافة تتطلب أنصاراً ، فإنها تتخلى عن طهارتها المثالية. وعلى النقيض من الثقافة فى أكثر مواقفها الوقائية ، فإن الثقافة الدولية لا تستطيع الادعاء بأنها منيعة وراسخة. وكذلك – على النقيض من النزعة الدولية فى معظم صورها – فهى لا تستطيع الادعاء بأنها – ببساطة – نقيض النزعة القومية. مثل هذه الشوائب تجعل الثقافة الدولية بعيدة عن الأنظار (إذا كانت الطهارة المعنوية هى ما نريده) ولكنها فى الوقت نفسه تجعلها أكثر جذباً للأنظار.

وعلى سبيل المثال ، فإن النزعة الدولية المهتمة بالبيئة ،والمهتمة بحقوق الإنسان – وهما صورتان أشير إليهما فى عدة فصول – تمزجان الدوافع "الأنانية" والمجددة وطنيا بدوافع التضحية بالذات. إن دوافع نقابات العمال الأمريكية المناهضة للمؤسسات الصناعية التى تستخدم العمال بأجور منخفضة وفى أحوال غير صحية هى مزيج مهتز للرغبة فى اعتبار الشركات مسئولة ،وفى حماية الأعمال الأمريكية ضد هروب رأس المال (حتى لو كان ذلك على حساب الأعمال الأجنبية) ،وفى حماية أحوال العمال المعيشية والعملية فى كل مكان. إن نشاط حقوق الإنسان الأمريكيين الذين يعملون من أجل فرض معايير أرقى لعمالة الأطفال فى بنجلاديش أو هندوراس (ربما – فى الوقت نفسه – مع إضعاف منافسى أمريكا الأجانب) لا يمكن وصفهم – بشكل جازم – بأنهم أنانيون أو مؤثرون لغيرهم، دوليون أو قوميون. وينطبق الكلام نفسه على نشطاء البيئة المكافحين فى ظروف صعبة ضد نتائج أساليب الحياة الأمريكية الحالية فى تدمير الموارد الطبيعية فى أماكن أخرى ،وكذلك ضد عدم استعداد أمريكا للتخلص من أساليب استهلاكها. إن المسألة لا تضم النشطاء فقط ، بل قدراً كبيراً من السكان الذين يدعمون النشطاء معنويا وماليا ،والذين يجسدون هذه النواحى الملتبسة فى النزعة الدولية.

وكما يقول ريك فإن أنصار النزعة الكونية يضمون أيضًا المحللين الرمزيين. فبالنظر إلى المجال الدولى لأسواق اليوم ،وللتدفق الثقافى فإن مصلحة المحللين الرمزيين فى المنظور الدولى الموسع لا تتطلب شرحًا كثيراً. ولكن ما هو التكافؤ السياسى فى تلك المصلحة؟ وهل هى مصلحتهم الوحيدة؟ إن ريك يصف النزعة الكونية بأنها الرغبة الصريحة والواضحة للتاجر الحر فى الحركة الحرة لرأس المال العالمي. وفى رأيه أن الممثل الأصلى للنزعة الكونية هو المعارض للحكومة ،والداعى إلى الحرية الاقتصادية مثل نيوت جنجريتش Newt Gingrich :

"على الجانب الأول هناك القوميون الذين يمثلون وجهات نظر المنتجين الروتينيين وخُدَّام ذواتهم الذين يحثون الحكومة على دعم المصالح الاقتصادية الأمريكية ، حتى ولو على حساب الآخرين فى أنحاء العالم... وعلى الجانب الآخر هناك الكونيون أنصار الحرية الاقتصادية الذين يمثلون فى العادة وجهات نظر المحللين الرمزيين

القائلين بأن على الحكومة أن تبقى بعيداً. وفي رأيهم أن الأفراد والمؤسسات الساعية إلى الربح ،كلاهما أقدر على تحديد المنتج المطلوب ومكانه ، وأن الحكومات لا تفعل أكثر من إرباك العمل".

هل نيوت جنجريتش - حقا - هو الكوني النموذجي؟ وهل يعتقد الكونيون أن "الحكومات لا تفعل أكثر من إرباك العمل؟" إن ريك يرى أن الفائزين في السوق العالمي يضمون استشاريي الإدارة ، وكذلك الأكاديميين والمثقفين - مثل ريك نفسه - ممن يعتمدون كثيراً على التأييد الحكومي لخدماتهم. فبدون رعاية الحكومة أين يذهب ٨٠ في المائة من طلبة الأمة الذين يدْرسون في الجامعات الحكومية؟ إن من يدرِّسون لهم سوف يصبحون عاطلين ،ومعهم عدد كبير من العاملين الآخرين في المجال الثقافي في مؤسسات عامة مثل المتاحف والمكتبات ، أو المستفيدين بشكل غير مباشر من المنح والإعلانات. إن هذه مصلحة ذاتية مباشرة. كيف - إذن - يستطيع ريك أن يقفز إلى النتيجة الزائفة بأن النزعة الكونية تنحاز إلى الاقتصاد الحر ،والحكومة الأصغر والأضعف؟

إنه - مع أخرين - يستطيع أن يفعل ذلك - جزئيا - لأن الأكاديميين بوجه عام ، واليسار الثقافي بوجه خاص لم يظهروا على الدوام استعدادهم لإعلان انحيازهم إلى نظام الضمان الاجتماعي. ففي الدراسات الإنسانية - على الأقل التي تبتعد شيئًا ما عن السياسة -كانت الطبيعة الأكاديمية تتطلب طقوساً معينة للتعبير عن الابتعاد عن الحكومة. وبالابتعاد عن سلطة الحكومة الاتحادية ومكرها ، فإن العقلانية الذرائعية تتطابق تمامًا مع ما تعنيه "الثقافة". وحتى مع أدلتها الأكثر تقدمية مثل "الصفقة الجديدة" ،و "المجتمع الكبير"، والمؤازرة المحدودة، ولكنها قوية لحركة "الحقوق المدنية" ، فإن هناك اعتقاداً بأن الحكومة لا تصلح لشيء إلا أن تكون موضع انتقاد. وبهذا يمكن اتهام النزعة الدولية بأنها - مثل الثقافة في تعريفاتها التقليدية - لا تقوم إلا بالعمل كمجرد ذريعة لإقصاء الدراسات الإنسانية. هذه هي الخطورة التي كان ينبغي أن ننتبه إليها في كلمات سوزان سونتاج ،ونأخذ حذرنا منها. وما دامت النزعة الدولية مصرة على هذا التشويه المهني لمجهودات الدولة ، فسوف لا تكون لها - خارج نطاقها - إلا أصداء سياسية محدودة.

إن الثقافة الدولية توفر من احتمالات التعبير والتنظيم ما هو أقل تهديداً من المطالب السياسية المباشرة ، ولكنه ذو تأثير هادئ. كما أن المجالات المتقاربة والمتداخلة للمجتمع المدنى الدولى ،والتى دأبت المنظمات غير الحكومية (الأهلية) مؤخراً على الاهتمام بها تستحق هى الأخرى مزيداً من الجهود المتحمسة. ومع ذلك فإن النزعة الدولية تستطيع إحداث التأثير السياسى الذى تستحقه فقط إذا لم تحصر نفسها فى مجال الثقافة أو المجتمع المدنى ، أى إذا لم تتخذ موقفًا نهائيا ضد الدولة القومية. وهذه السياسة لن تنجو من المخاطر ،ولكنها أكثر ملائمة للنزعة الدولية من معظم الصور الأخرى باعتبارها ظاهرة تاريخية غير صالحة. وإذا كانت الثقافة القومية والدولية – على التوالى – هما النتيجتين الأصغر والأكبر لعمليات الارتباط الاجتماعى التكنولوجى نفسها – كما أشرت سابقًا –إذن فمن الخطأ اعتبارهما متعارضين بشكل جذرى. ورغم ما تطلق عليه مصطلحات العلاقات الدولية "النموذج الفوضوى" أى الافتراض القائل بوجود هوة واسعة بين النظام المعنوى النسبى داخل الدول ، والفوضى بين بعضها البعض ، فهناك النقص نفسه فى التعارض الأساسى بين السياسة القومية والدولية مثل الكائن بين الثقافة القومية والدولية.

أحيانًا يُتهم الكونيون بالنفاق حين يتخذون موقفًا معارضًا للدولة القومية ، ويرى منتقدوهم أنهم غير مستعدين للاعتراف باعتمادهم على الرخاء والاستقرار النسبيين للدول جيدة التنظيم ،وهو اعتماد مؤقت لا يستدعى الولاء المؤكد ، ولكنه حقيقى ومن الممكن الإفصاح عنه بلا خجل. لننظر – مثلاً – إلى رأى مارتا نوسباوم Martha Nussbaum المعارض لاقتراح بيتر أونجر Peter Unger بأن يعيد الناس توزيع دخلهم وممتلكاتهم على الوكالات التى تحارب الجوع فى العالم. فلو أن الناس قدموا جزءًا كبيراً من دخولهم إلى أوكسفام Oxfam وصندوق الأمم المتحدة لرعاية الطفولة (اليونيسيف Unicef) – كما يطالب أونجر – فلن تجد الحكومات الوطنية والمحلية نفسها "قادرة على توفير جهود الرعاية كما تفعل الآن مادام الناس يتخلون عن قدر كبير من ممتلكاتهم" وتضيف نوسباوم فى اعتراضها : "فى خلال سنوات قليلة سوف تقع الحكومات – من الهند إلى بريطانيا – فى فوضى حين تصبح أوكسفام Oxfam مالكة لمقادير متزايدة من كل شيء. سوف يتزايد الجوع ،وتتناقص وسائل العلاج السياسية. وحتى بالنسبة

لمن يحاول تعبئة جهود الدعم لخطة جذرية لإعادة توزيع الموارد العالمية ، فليس من النضج السياسى اعتبار الدولة عدوا. كما أن استخدام أجهزة الدولة القومية فى محاولة السيطرة على سارقى رأس المال العالمى هو مثال واضح وحاسم للتكتيك اللازم الذى قد يكون فى الوقت نفسه قوميا ودوليا. وسوف نواجه لحظات اختيار بين الاثنين ، ولكن سوف تكون هناك لحظات أخرى نجد فيها أن المطلوب هو عمليات معقدة للتوجيه والتأكيد ، والتوسع فى مشروعات معينة.

إن صمت اليسار الثقافى حيال التقارب الجزئى - لكن القوى فى المصالح بينه وبين الدولة - هو أحد الأسباب فى أن صورة رأس المال العالمى - كشريك صامت فى التعددية الثقافية - ظلت ثابتة بلا منافس وعلى غرار حركة الحقوق المدنية اعتمدت التعددية الثقافية منذ البداية على جعل الضغوط المباشرة وغير المباشرة للحكومة الاتحادية فى صفها. ومن ناحية أخرى ، فإن إضعاف دولة الرعاية (الضمان الاجتماعى) ليس نتيجة هينة للعولمة أكثر من التعددية الثقافية.

هل يؤدى السوق العالمى بالضرورة إلى تخريب سيادة الدولة ، وبالتالى ظهور عالم "ماك" (ماكدونالد)؟ كيف يتطابق هذا - وجهًا لوجه - مع اقتصاديات شرق آسيا التى يقدمها بنيامين باربر Benjamin Barber نفسه للمناقشة فى "الجهاد ضد عالم ماك"؟ إن نجاحها الكبير فى السوق العالمى يبدو أنه أضاف إلى قوى الدولة. وليس هذا بالأمر المفاجئ ، فهناك مواقف تتطلب فيها مصالح رأس المال دولة أقوى لا أضعف. إن الحدود الآمنة والمحفوظة جيداً - على سبيل المثال - تساعد على تنظيم القوة العاملة بالحد من ارتفاع الأجور ، وبالتأكيد على بقاء رأس المال أكثر حركية من العمال. وكما يقول مايكل مان Michael Mann ، فإن مساحة "النزعة الدولية الساكنة" قد بولغ فيها كما أن الدولية فى المال (التى يقول مان إنها أكثر تقدمًا منها فى الإنتاج أو التجارة) تحدُّ من قدرة أى دولة قومية على السيطرة على معدلات الفائدة وتقييم العملة. ولكن هذه القوة ظلت خارج الخدمة نسبيا ، وظلت دولة الرعاية الاجتماعية فى الدولة الأكثر تقدمًا تتراجع لأسباب أخرى أكثر تعلقًا بالأزمة - كما يشير مان - من بينها الركود الاقتصادى وتأثيره على الموارد المالية للدولة. إن السياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة ، وإلقاء المسئولية على النساء والأطفال والأقليات ،

لم تفرض على الأحزاب السياسية الكبرى بواسطة عملية هائلة عنيفة خارجة عن السيطرة ، بل كانت اختيارات طارئة رغم أنها صيغت فى إطار محدد مسبقًا. أما حقيقة أنه حدث مؤخرًا ارتداد فى اتجاه آخر، مثلاً نحو إعادة مزايا الضمان الاجتماعى لبعض من طردوا من القوائم ، فتوضح أن الاختيارات الأخرى كانت وما تزال ممكنة.

إن العولمة لم تكن هى السبب فى حروب الثقافات ، بل كانت مجرد عذر مريح لها. واعتمادًا على هذا الاعتقاد الخاطئ - ولكنه شبه ثابت - أمكن إلقاء الهبوط الحقيقى فى مستويات المعيشة الأمريكية لا على أكتاف صانعى السياسة الأمريكية - سواء فى الشركات أو الحكومة - بل على الوكلاء الأجانب، على العولمة فى الخارج ، وعلى الخلافات الثقافية فى الداخل التى كان المفترض أنها انعكاس لها. وقد وقع الأنصار الجدد للنزعة القومية فى حبائل هذا الخوف الهروبى من الأجانب. وهذا هو السبب فى أن مايكل ليند Michael Lind يصرخ بأعلى صوته مطالبًا - قبل كل شىء - بحدود صارمة للهجرة القادمة ، وبعد ذلك لا يهتم بالسيطرة على رأس المال إلا فى مرحلة تالية وبشكل ثانوى. ولكن الخوف من الأجانب ليس هو الصورة الكاملة للنزعة القومية الجديدة.

وأنا أعتقد أن التفسير الأشمل والأدق للنزعة القومية الجديدة يعطى تركيزًا مماثلاً للجهد العاجل لحماية ما بقى من نظام الضمان الاجتماعى الأمريكى. وهذا هو المثال الذى يبحث عنه كثير من مؤيدى النزعة - قبل أى شىء آخر - ولديهم المبرر. وحين يقول ديفيد ميلر "إن الفهم السليم للأخلاقيات يجب أن يركز على الحدود القومية" ، فهو يشير أيضًا إلى أنه "ليس هناك أى اعتراض على المخططات الأخلاقية مثل نظم الرعاية الاجتماعية - وهى المقصود منها تقديم خدمات فقط لأولئك المقيمين داخل الحدود نفسها - مثلنا".

"إن بناء دولة الرعاية" التى انبثقت عن "حركات قومية بالتأكيد" مثل "الصفقة الجديدة" و"المجتمع الكبير" هو دليل حاسم عند ديفيد هولنجر David Hollinger على النزعة القومية الجديدة فى "أمريكا ما بعد العرقية". وأى ارتياب يشعر به المرء حيال مثل هذه الآراء، فإن التهديد الذى تتعرض له اليوم دولة الرعاية هو تهديد حقيقى، والهدف من حشد أغلبية تقدمية للدفاع عنها هو هدف يجد أنصار النزعة الدولية

الأكاديميون كل المبررات للانضمام إلى الساعين من أجله. وفى المدى القريب على الأقل يجب أن تشمل مهامنا السياسية العودة إلى ما يسميه مايكل مان "التكافل الشعبى العام للدولة القومية خصوصًا العلاقات بين الأغلبية وبين الفقراء لكون الفقراء - بنسبة كبيرة - هم الأقليات العرقية من غير المهرة ،ومن المرضى ،ومن الأسر التى تعولها النساء وكبار السن والصغار". وقد قام دعاة المساواة بين الجنسين من أنصار النزعة الدولية (الذين نناقش موضوعهم فى الفصلين الثالث والخامس) بدور الريادة فى هذا التفاوض الحساس. وبينما أظهرت التجارب - مثل مؤتمر بكين عام ١٩٩٥ حول حقوق المرأة - أن "الإحساس بالعولمة" ليس وهمًا ذكوريا ،ولا امتيازًا للمحظوظين ، فإن دعاة المساواة نادوا أيضًا بدعم مدروس لنظام الضمان الاجتماعى مدركين أن ضعفه ضربة هائلة توجه إلى النساء. كما أن الحركة العمالية - هى الأخرى - ظلت تحاول الكفاح على الجبهتين فى الوقت نفسه. وإذا لم يكن من المفارقات التاريخية أن نتكلم عن "اليسار" ،فإن العمل العام لهذا اليسار - على المدى القصير - يبدو واضحًا. وكما يقرر فريدريك جيمسون Fredric Jameson فى "خمس رسائل عن الماركسية القائمة حاليا". إن اليسار اليوم فى موقف يحتم عليه الدفاع عن الحكومة الرئيسية ونظام الضمان الاجتماعى ،وهو أمر تجعله تقاليدهم الصارمة فى نقد الديمقراطية الاجتماعية مصدر إحراج لهم". وسواء أكان فى المسألة إحراج لهم أم لا ، فإن هذا يعنى الحرص فى تأييد من يسمون أنفسهم القوميين الليبراليين.

هذه المهمة تعتبر أكثر إلزامًا وإحراجًا للمفكرين الأمريكيين لأننا نعتمد على نظام الضمان الاجتماعى ليس من أجل الدعم المالى فحسب ،ولكن أيضًا من أجل الشرعية. فمن الناحية التاريخية كانت دولة الرعاية مشروعًا لكل الطبقات ، ونتيجة للطلب العام على الخدمات العامة والحماية إلى جانب التأثير الاجتماعى المتزايد للخبرة والمعرفة. ورغم كل نواحى القصور فيه ، فإن نظام الرعاية الاجتماعية هو أقرب شىء رأيناه حتى الآن إلى المنظومة التى يمكن فى إطارها التقريب بين المصالح المختلفة للفقراء والمحتاجين من ناحية ، وخبراء الصفوة من ناحية أخرى. باختصار هو الآن أفضل رد على تهمة النخبوية الموجهة إلى المفكرين.

ليس معنى هذا أنه لا توجد ردود أخرى ، أو أنه لن توجد خلافات بين القوميين والدوليين - مثلاً - حول الهجرة القادمة وحقوق غير المواطنين. ولكن تلك الخلافات

لا تعنى أى تعارض جذرى بين دولة الرعاية كحصن حماية ،وبين النزعة الإنسانية المتخطية للحدود ، وغير المنحازة. فمن جانب ليس هناك داع لأن يأخذ التحرك لصالح الضمان الاجتماعى الشكل القومى بصورة مبالغ فيها. ومن جانب آخر لا تستطيع النزعة الدولية أن تزعم أنها تجسد معجزة السياسة الإنسانية بدون الآخرين ، أو بدون أعداء يعطونها الفرصة لادعاء تفوق معنوى فعلى على النزعة القومية. ورغم أن ريتشارد رورتى R. Rorty وآخرين يميلون إلى وضع الالتزام بالضمان الاجتماعى فى مواجهة الالتزامات حيال غير المواطنين كما لو أن واحداً منهما يحجب الآخر ، فإن العلاقات بين الجانبين – رغم صعوبتها – قد تسمح بإفساح المجال للمناورة. فمن أحد المنظورات يمكن رؤية الضمان الاجتماعى كوسيلة ضرورية لتجسيد ونشر النزعة الكونية. وطبقًا لما يقوله إتيين باليبار Etienne Balibar ، فإن المواطنة والجنسية تقدمتا معًا سائر الأمور ، بسبب المزايا الاجتماعية الملموسة. بعبارة أخرى كان نظام الضمان الاجتماعى لا النزعة القومية العرقية العنيفة هو الذى أعطى المواطنة القومية ما صارت تملكه من قوة عاطفية. لهذا يبدو من المقبول أن المواطنة العابرة للحدود ، أو النزعة الكونية سوف تكون فى حاجة إلى التعميق والتكثيف بالطريقة ذاتها ، أى بالتأهيل الاجتماعى المتقن إذا أريد لها أن تصبح جزءًا من مبادئ النزعة الدولية التى طالبت بها سونتاج. وبهذا المعنى فإن نجاح الضمان الاجتماعى على المستوى القومى يجب النظر إليه كتمهيد ضرورى لتلك المبادئ لا كأمر مضاد لها. وسوف تشمل المسألة حماية نظام الضمان الاجتماعى من ناحية ، ومن ناحية أخرى مد نطاقه إلى الخارج مثلاً إلى المقيمين من غير المواطنين.

ومع ذلك فلا ينبغى أن نتوقع توافقًا تاما بين المشروعين. وربما يوضح هذا التأكيد غير الثابت فى الفصول التالية التى كتب معظمها مراعاة لهدفين :
١- تطوير وجهة نظر دولية تتجنب بعض المآزق التى أنتجتها النماذج القائمة.
٢- الدفاع عن نظام الرعاية الاجتماعية مع تشجيع بعض التقارب المؤقت مع الدعاة التقدميين للنزعة القومية الجديدة. وفى إطار هذا الهدف المزدوج أخذ الميزان يتأرجح. وهذا أحد الأسباب فى كونى حذراً من هذه المهمة الحرجة ، وهناك أسباب أخرى. ولكن قد يكون هناك بعض الرضا إذا انتهز الناس على الجانبين الفرصة للتفكير فى بعض الصعوبات ، والوصول إلى مجال المبادرات المشتركة.

الفصل الثانى

صور من النزعة الدولية الأمريكية

هذا تقرير تحضيرى عن بعض الأساليب التى يلجأ إليها النقاد الثقافيون الأمريكيون مؤخراً لفهم وممارسة ما يسميه إدوارد سعيد "التدويل المعاكس" .. وواضح أنه تعبير لم يقصد به إلقاء الكلام على عواهنه كما لو أن أى تحرك فى مجال المعرفة من المستوى المحلى إلى العالمى يؤدى إلى ضيق فى أفق التفكير ، وإلى زعزعة الاستقرار ، ولهذا فهو غير مرغوب فيه. على العكس ينبغى أن يؤخذ على أنه إثارة ضرورية ، وحث على تحديد أى صورة من صور إنتاج المعرفة الدولية يمكن حقا أن تعتبر معاكسة ، ولأية درجة وتحت أى ظروف فيما يتصل بالتدويل الذى يعطى السيطرة للسوق الرأسمالى ، وبالتفوق السياسى والعسكرى الحالى – الذى لا ينازع – للولايات المتحدة. وكما هو الحال مع التعبير الجامع لنقيضين " النزعة الدولية الأمريكية" ، فإن الفرضية المزدوجة هنا هى: ١- أنه لا يمكن أن تكون هناك نزعة دولية على الطراز الأمريكى ، وموقعها هو أمريكا ، ولا تعكس – بدرجة ما – المصالح والآراء الأمريكية ٢- أن هذا ليس أمراً مداناً تماماً. إن هناك أسبابا قوية للتمييز بين أنواع "الأمركة" التى تقدمها الصور المختلفة ، وبين معانيها ونتائجها ؛ لأنها تجلب معها الفرص السياسية إلى جانب المخاطر والتهديدات.

وسعيًا وراء شىء من التبسيط الجدلى نبدأ فى هذا الفصل النظر إلى أربعة إصدرات : "دياسبورا Diaspora" (الشتات)، و "الحدّ رقم ٢" ، و "الموضوع الاجتماعى" ، و "الثقافة العامة". كل من هذه الإصدارات قد بدأ الخطى فى تشجيع وتدعيم العمل فى المجال الدولى ، وكل منها اعتبر ما نشره من أعمال معاكساً بشكل ما. ومع ذلك ،

ومن أجل إبراز الملامح المتعمدة فى منهجى، لم أقم فقط بإهمال كل الإصدرات الأخرى الكثيرة التى دأبت على نشر أنواع مماثلة من الأعمال (الموضوع الثالث - أوضاع - انتقال - الألفية - الهويات - اختلافات - دراسات ثقافية - العنصر والطبقة - المعارضة - مجلة اليسار الجديد - مجلة أكسفورد الأدبية - وغير هذا كثير)، ولكننى أيضًا حصرت دائرة الاهتمام فى عدد واحد فقط من كل من الإصدارات الأربعة المختارة، بالتحديد على عدد الربيع لعام ١٩٩٤ . ومن الواضح أن عددًا واحدًا لن يكون كافيًا لعرض المطلوب، وأن أى إصدار منها لا يلتزم بسياسة تحرير أو نشر ثابتة، وأن هناك تداخلاً ملموسًا بين إصدار وآخر. وعلى القارئ أن يعتبر هذه التصنيفات حثا قويا على تأمل المناقشات والاتجاهات التى تصرف الذهن إلى نواح شديدة الاختلاف عن الأربعة التى أتناولها هنا.

بهذا المعنى - إذن - هذه أربع كلمات أساسية مقابلة لأربعة أنواع أو أنماط من النزعة الدولية: - فى "دياسبورا": دياسبورا

- فى "الحد رقم ٢": الرأسمالية العالمية

- فى "الموضوع الاجتماعى": الثقافة الشعبية

- فى "الثقافة العامة": المجتمع المدنى.

أولاً : دياسبورا. إن الحركة الارتجاعية ضد التعددية الثقافية فى الولايات المتحدة، والتى تناقش دائمًا فى زمن الفعل الماضى كما لو أنها قد استنفذت طاقاتها فى النهاية، ولكنها - دائمًا أيضًا - تطل من جديد فى صورة جديدة خبيثة . هذه الحركة قد حجبت ما يعتقد أنه أقوى الصور الحالية للنزعة الدولية الأمريكية تلك التى تطابق بين النزعة الدولية وبين التعددية الثقافية المحلية كما تطابق بينها وبين التعددية وتنوع الأصول فى أمريكا. باختصار بينها وبين "الأمركة" الحقيقية. وأنا أربط هذه الصورة - ربما بقدر من التجاوز - بدياسبورا، أحد الإصدارات الأربعة الذى ذهب إلى أبعد مدى - وهو مؤهل لهذا - من أجل تشجيع الحركية الدولية والتهجين الناتج عنها كأمور بسيطة فى حد ذاتها. ومثل هذا التشجيع وحده يستطيع - على سبيل المثال - أن يصف هجرة بهاراتى ميوكرجى Bharati Mukherjee إلى إحدى عواصم أمريكا

الشمالية بأنها "تغيير إيجابى لمكان الإقـامة" (كما قالت كلمات واضحة التحمس فى أحد مقالات دياسبورا).

إن المعنى الذى يصبح هذا الأمر بمقتضاه عـذرًا للتوسعية الأمريكيـة المندفعة ربما يكون واضحًا ،وإذا لم يكن كذلك ، فإن عدد ربيع ١٩٩٤ من دياسبورا يوضح مضامين السياسة. وقد لاحظ يوسى شين Yossi Shain فى مقال عنوانه "تسويق العقيدة الديمقراطية بالخارج : سياسة الدياسبورا الأمريكية فى عصر التعددية الثقافية" لاحظ بارتياح أن "الولايات المتحدة ترى أن أمامها فرصة لتشكيل نظام دولى أكثر توافقًا مع قيمها المعلنة ، قيم الديمقراطية والتعددية" . وفى ختام المقال يقول : "إن الخوف من البلقنة المحلية فى الولايات المتحدة ينبغى أن يتراجع ،وذلك بسبب التأكد من أن الانفتاح الفعلى والمحتمل للحكومة الأمريكية أمام تأثير الناحية العرقية قد يدفع مجموعات الدياسبورا (الشتات) إلى تأييد مبادئ الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان حول العالم".

فى ظل الظروف الحالية تتعرض هذه الرغبة فى الاتفاق مع وجهة نظر "الحكومة الأمريكية" لاتهامها بالسذاجة السياسية. فعلى أى أساس ننبذ الخوف الأكيد – مهما كانت حصيلة "مجموعات الدياسبورا" – من أن تقوم الولايات المتحدة كما فعلت فى الماضى باستغلال"الفرصة لصياغة نظام دولى" يتوافق مع "الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان" لحماية أو توسيع نطاق وجهة النظر المؤيدة لمصالحها الوطنية فى الخارج؟ حتى لو اقتنعنا وصدقنا أن الحكومة ستسمع وتستفيد من مواطنيها ذوى الجنسية المزدوجة ، أو من المقيمين فيها ،فإن الفكرة القائلة بأن ذوى الجنسية المزدوجة سوف يعطون معلومات موثوقًا بها عن سياسات أو طانهم البعيدة .هذه الفكرة يبدو أنها إفراط فى حسن الظن إما بالاغتراب ، أو بالتأثير الحضارى الفريد للحياة فى أمريكا الشمالية كما يظن شين. لماذا يتحتم على المرء أن يصدق أن إقامة الدياسبورا فى الولايات المتحدة ، أو فى أى مكان آخر سوف تؤدى بالتأكيد إلى اكتساب حسن إدراك سياسى ، أو انحياز إلى الجانب الأفضل؟ إن السؤال عن أخطاء وخطايا الدياسبورا الحالية والمحتملة أهم من النقاء السياسى الناتج عن التعارض مع الحالة الضمنية ،وربما الخيالية للأصل الموحد فى حالة البقاء فى الوطن الأصلى.

من هذه الزاوية يمكن للدياسبورا أن تمثل نوعًا من التدويل الأمثل أخلاقيا ، بإبراز التعددية الأمريكية بطريقة تضمن الحياد المتعدد الثقافات حيال التدخلات الأمريكية المستقبلية حول العالم. إن أوضح فكرة مناقضة للنزعة الدولية التى توجد الرضا الذاتى عن النفس نجدها عند النزعة الدولية المتمردة فى "الحد رقم ٢" الإصدار الذى يصعب عليه استعمال تعبير"النزعة الدولية" بدون تحفظات. فى عدد ربيع (١٩٩٤) العدد الخاص الذى كان عنوانه "آسيا والباسيفيكى كمكان للإنتاج الثقافى" ، والذى حرره أرف ديرليك Arif Dirlik وروب ويلسون Rob Wilson يتحدث كريستوفر كونرى Christopher Connery ساخرًا عن "النزعة الدولية الإنسانية لليسار الليبرالى" باعتبارها من "رفاهيات القوة الإمبريالية. وكما لاحظ إى-إتش-كار E.H. Car ، فإن النزعة الدولية هى العقيدة البريطانية فى عصر السيطرة البريطانية ، والعقيدة الفرنسية فى عصر السيطرة الفرنسية ، والعقيدة الأمريكية فى عصر السيطرة الأمريكية" . وبذلك كانت أصول النزعة الدولية فى الحرب الباردة كامنة فى "مؤسسات التمويل فى الولايات المتحدة التى أرادت الاستفادة من اقتصاد دولى متحرر من القيود التجارية ، ومعزّز بقوى اقتصادية إقليمية قوية" . إن النزعة الدولية تتساوى مع المصالح القومية الأمريكية التى تتساوى بدورها مع مصالح الرأسمالية العالمية.

إن التعارض مع "دياسبورا" - على الأقل كما وصفته الآن - لا يمكن أن يكون أوضح من ذلك ؛ لأن " الحد رقم ٢" - وليس الدياسبورا العابرة للحدود - يعطى قيمة إيجابية للجانب المحلى. و"الجانب المحلى" هو تعبير قومى أو شبه قومى (والغموض هنا يستحق الدراسة ؛ لأنه يستطيع العمل مع ، أو ضد الدولة القومية) ويتم عرضه بغرض الإنكار الحاسم للتوسع الحركى للرأسمالية العالمية. فى تقديمها للعدد المذكور يلاحظ المحرران أن "التحرك نحو تنظيم الاتجاهات الضخمة فى آسيا/الباسيفيكى كمكان لثورة اقتصادية قد تعبر المحيط يستدعى فى الغالب تجاهل السياسات الثقافية المحلية فى المنطقة كمصدر للمعارضة الديناميكية والخلافات المحلية التى تتطلب اهتمامًا دوليا" . لذلك يتكلم المحرران - بصراحة - عن "ظهور ممارسات وحركات مضادة للسيطرة سوف تظل ذات ملامح محلية قوية ، وذات تصميم سياسى ثابت" . ليس من السهل تخيل الحركات ذات الملامح المحلية القومية ، وفى صفحة واحدة

قرأنا عن إدانتها أو شلّ قوتها، والرسالة السياسية - حسبما يقوله المحرران - هى "مقاومة تأثر المخيلة العالمية بقوة تواجد خبرات تاريخية ، وبؤر للمقاومة ، والبقاء ، والنقد الثقافى" بدلاً من "الحركات" نجد هنا "البؤر" ، وهو تعبير أكثر دقة عن ذلك النوع من " الخبرات التاريخية" التى سيُسمح لها بأن تكون "مقاومة"... ويأتى شعار المحررين مكتوبًا بالحروف المائلة لمزيد من الإيضاح "العالمى يشوه ويسىء إلى المحلى"...

إن المحلى هنا - بهذه الصورة - يفترض أن يكون مختلفًا ، والمختلف يفترض أن يكون معاكسًا. وكل من هذين الافتراضين مشكوك فيه ، وفى كلتا الحالتين يرتد الشك والتساؤل نحو العدو المفترض الذى يسميه ديرليك وويلسون "رأس المال العابر للحدود". إن الدياسبورا لا تصبح معاكسة إلا إذا افترض المرء وجود حالة مبدئية من الركود الثقيل ، أو غير المرغوب فيه. أما المحلى فلا يصبح معاكسا إلا إذا افترض المرء أن العالمى يشوهه ويسىء إليه ، أى إلا إذا افترض المرء أن المحلى لن يكتسب من العالمى أى قدرة تعبيرية أصيلة ومرغوب فيها ، ولا أى تحسين أو إضافة لحرية الإرادة الثقافية أو السياسية.

ولكى يصمد الوصف الذى قدمه ديرليك وويلسون ماذا يجب أن يكون رأس المال العابر للحدود غير مجموعة من الممارسات الاقتصادية التى تزيد الأرباح إلى أقصى حد ، ولذلك توصف بأنها استغلالية؟ إحدى الإجابات هى أنه يجب أن يكون نظامًا مكتفيًا ذاتيا وشاملاً لكل شىء ، أى نظامًا لا يكون ضعيفًا أو محتاجًا كما يذكرنا چيه.كى. جيبسون جراهام J.K. Gibson-Graham "لحماية ورعاية الدولة" لأن المطلوب منه هو تمثيل العالمية نفسها. ولأن "الحد رقم ٢" - بعكس "دياسبورا" - لم تظهر فقط السنوات الأخيرة ، فمن المفيد أن نلاحظ التحوُّل التاريخى العجيب لمنشور هيديجرى (نسبة إلى مارتن هيديجر Martin Heidegger الفيلسوف الألمانى (١٨٨٩ - ١٩٧٦) مؤسس الوجودية) كان من قبل رائدًا فى نشر آراء ما بعد الحداثة المضادة للفلسفة الإنسانية . تحول مثل هذا المنشور إلى سياسة الجناح اليسارى رغبة فى مناصرة - بدلاً من مقاومة - القوى التحليلية " للعقلانية الغربية" ، وقد فعل ذلك حتى الآن - على الأقل بصورة متقطعة - بالالتفات إلى آسيا والباسيفيكى. ويبدو كما لو أن آسيا

الباسيفيكى تمثل شيئين مختلفين تمامًا، من ناحية منطقة جغرافية يؤدى إهمالها وتشويهها إلى لوم التعميم المتعالى للمركزية الأوربية ، ومن ناحية أخرى وسيلة لإنقاذ وتنشيط القيمة العالمية للماركسية التى هوجمت هى نفسها على أنها مركزة فى أوروبا ، وحتى لو وافقنا على عملية الإنقاذ هذه (ولهذه الموافقة أسباب) فعلينا أن نلاحظ – من هذا المنظور – أن "آسيا/الباسيفيكى" ليست مسألة محلية على الإطلاق ، بل حركة فى لعبة يلعبها العقل الأوروأمريكى مع نفسه.

هل المحلى حقا هو الفائز فى هذه اللعبة؟ بالتعريف الذى يقدمه "الحد رقم ٢" لمصطلح "العالمى" ، فإنها تبالغ فى تصوير "المحلى" كشىء مختلف تتم المحافظة عيه لذاته ، وبذلك تفعل ما فعله فردريك چيمسون Fredric Jameson فى مقاله المثير فى "الموضوع الاجتماعى" عن "أدب العالم الثالث". فبمعارضة التعدى على رأس المال العالمى يصبح الاختلاف معاكسًا ، وللسبب نفسه يتم توحيد أصل الاختلاف ، وإزالة أية تفصيلات تبتعد عن هذا السيناريو المعاكس. وفى الواقع لا يمكن أن تكون هناك اختلافات قوية ماعدا الاختلاف عن الرأسمالية ، وهى كلها متماثلة بهذا المعنى الحاسم الذى لا يعطى "المحلى" شيئًا يفعله أكثر من أن يرفض الاعتداء – أو انتظار الاعتداء – من جانب الرأسمالية.

باختصار الانقلاب الذى يمثله "الحد رقم ٢" على "دياسبورا" يبدو متناسقًا للغاية. بالنسبة لكلا الإصدارين ، فإن التحرك عبر الحدود يعنى نزعة أمريكية متخفية وراء رأس المال عديم الجذور القافز عبر الحدود. وبالنسبة " لدياسبورا" هذا تنوع ثقافى مطلوب ، وبالنسبة " للحد رقم ٢" هذا إلغاء غير مطلوب للاختلاف الثقافى بواسطة القوة التوحيدية لرأس المال العالمى. ولكن أيا من الإصدارين لا يبحث مسألة التوازن نفسها ، ولا يفكر فى أبرز الخواص فى الخلاف العالمى/المحلى لغز العالمى كمحلى ، والمحلى كعالمى ، وهو اللغز الذى يجد إجابته التقليدية فى الربط بين الرأسمالية العالمية والمصلحة القومية للولايات المتحدة ، أى باعتبار رأس المال العالمى هو الولايات المتحدة. كما أن أيا من الإصدارين لا يحاول أن ينظر إلى الفصل الحقيقى أو المحتمل بين هذين المصطلحين إما بإقرار الوجود الصعب لرأس المال القومى لألمانيا واليابان – مثلاً – أو بفحصهما فى ضوء الهجوم الجمهورى على حكومة

الولايات المتحدة منذ نوفمبر ١٩٩٤ الذى يقول إن رأس المال الأمريكى متردد الآن إزاء جهازه الحكومى. وبهذا فإن " الحد رقم ٢" حتى أثناء اتهام الولايات المتحدة يسمح لها بأن تظل مركزًا موحدًا. ولا يستطيع أى قدر من تأنيب الذات أن يوازن بين احتكار الحركة،وسيطرة القوة والإبداع التى تتسبب فيها المركزية. وفوق ذلك لا يمكن أن تكون هناك نزعة دولية فى المحلى ،ولا تستطيع أى صورة منها أن تكون دعوة للتجمع إذا كانت النزعة الدولية الوحيدة الصادقة هى الرأسمالية الشريرة المتظاهرة بالقوة للولايات المتحدة.

ويبدو أن "الموضوع الاجتماعى" يقدم بديلاً شائقا لموقف "دياسبورا" كثير الصخب حيال مهاجرى الدياسبورا ،ولصورة "الحد رقم ٢" للتعارض المحلى/العالمى رغم حقيقة أن مقال چيمسون الذى يمكن القول بأنه بدأ حملة "الحد رقم ٢" نشر أولاً فى "الموضوع الاجتماعى". وعلى غرار "الحد رقم ٢" لم يبد "الموضوع الاجتماعى" من الاهتمام بالشئون الدولية إلا قدراً أقل مما أبداه الإصداران الآخران ،وحين فعل ذلك فإنه – مثل "الحد رقم ٢" – كان يشك فى مصالح أمريكا الشمالية المختبئة وراء تحركات فى المجال العالمى. على سبيل المثال أن أفكر الآن فى نقد مصطلح "ما بعد الاستعمار" الذى قدمته آن ماكلينتوك Anne Mclintock وإيلا شوهات Ella Shohat فى العدد ٣١/٣٢ (١٩٩٢) ،وكذلك مقال چورچ يوديتشى George Yudice المعنون "نحن لسنا العالم" حول نفس الموضوع. يقول يوديتشى: "إن الاندفاع إلى إقرار التنوع الذى يشكل كيان الولايات المتحدة يخطئ الطريق إلى هدفه ،ويشجع التعددية الثقافية الأمريكية كأنها متماثلة فى الشكل مع العالم".

ولكن على النقيض من "الحد رقم ٢" ،فقد رفض "الموضوع الاجتماعى" المجال المحلى باعتباره الموقع الأولى للمقاومة ،وذلك – جزئيا – بسبب الحجج التى قدمت عينة منها؛ لأن مناصرة المحلى كمعارض للإمبريالية – هى للحفاظ – ولو بطريق غير مباشر على "ادِّعاءات الولايات المتحدة بأنها هى العالم" (يوديتشى ، ٢١٥). وقد كان هذا هو الجانب الواضح فى مقال إعجاز أحمد Aijaz Ahmad المهم فى نقد فردريك چيمسون. لقد كان تصور إعجاز أحمد للنزعة الدولية الاشتراكية السابقة غير معبر لا عن "الموضوع الاجتماعى" ولا عن معظم المقالات اليسارية الأخرى حول هذه

الموضوعات فى الولايات المتحدة ، والتى أسىء فهمها كجزء من القومية الثقافية للعالم الثالث ، واحتجاج باسم الخصوصية الثقافية (التى كانت - فى الحقيقة - عنصراً واحداً فيها). ولكن النزعة الدولية عند أحمد تتداخل أيضًا مع تأكيد "الموضوع الاجتماعى" على نقطة أخرى أكثر تحديداً، فهى تكرر وتزيد فى إصرار "الموضوع الاجتماعى" على سياسة الثقافة الشعبية.

إن مفهوم الثقافة الشعبية ينشر تأثيره السياسى فى اتجاهين على الأقل:
١- كمثال على ما يسمى النزعة الثقافية يحاول أن يمتص تأثير الأحاديث الرسمية التى تزعم أنها تنأى عن الثقافة بمطابقتها مع التكوينات الثقافية ، وبكشف المصالح الاجتماعية المختفية وراءها . ٢- باعتبارها تحديداً ثقافة شعبية ، فهى تعارض هرمية السلطة سواء أكانت متمثلة فى الصفوة الثقافية المحلية ، أم فى الصفوة السياسية الأجنبية فى محاولة لكشف وتحليل وإقرار البنيات الثقافية لممثلى ومصالح الطبقة الاجتماعية من غير الصفوة. هذه النقطة الأخيرة تقترب من اشتراكية أحمد فى الإصرار على التقسيم الطبقى داخل أى صورة من صور النزعة القومية. وكذلك تشترك مع أحمد فى رفض أى تعظيم ساذج للمستعمر مما يجعله يستمر فى السيطرة ، وبذلك يبتلع أى تاريخ للصراع من أجل الاستقلال أو شبه الاستقلال الذاتى داخل الدولة المستعمرة.

فى عدد ربيع ١٩٩٤ من "الموضوع الاجتماعى" هناك موضوعان مميزان لحركة تدويلية مركزها غير المعترف به على الإطلاق هو الثقافة الشعبية. المقالة الرئيسية لكاترين ڤيردرى Katherine Verdery تحاول أن تفسر كثافة النزعة القومية فى شرق أوروبا بلغة العلاقات الخاصة بين المفكرين ودول أوروبا الشرقية. وهى ترى النزعة القومية فى شرق أوروبا كتكوين للصفوة لا للشعب. ونتيجة تقسيم الأمة هكذا هى جعل المجال الشعبى كموقع محتمل - على الأقل - للنزعة الدولية. والفرضية هنا هى وجود نزعة كونية شعبية تتمثل ربما فيما تسميه فاى جينسبرج Faye Ginsburg - مع تحفظ واضح - "المصور الأهلى كنصير كونى قابع فى الدخل".

هذه النزعة الدولية الناقصة البدائية تكتسى شيئًا من المعنى فى ملف بالعدد نفسه عن بورتوريكو ، وعلى الخصوص فى مقالة كتبتها الراحلة ماريا ميلاجروس لوبيز Maria Milagros Lopez يتضح فيها منهج ستانلى أرونوفيتز Stanley Aronowitz أحد مؤسسى "الموضوع الاجتماعى" الذى ساعده على التحول من الاشتراكية إلى المظلة الأكثر "شعبية" للديمقراطية الراديكالية. إن لوبيز تظهر أمانة غير عادية فى إيضاح رفض النزعة الثقافية تقييم المضامين السياسية للاتجاهات السائدة.

"سواء أكانت هذه التطلعات تمثل أشكالاً من التجاوز أم التسوية ، فإن اليوتوبيا الشعبية أم مفاهيم نيتشة Nietzsche الخاصة بالشعور بالألم والإحباط غير مؤكدة. ولكنى أؤيدها سواء مثلت الأشكال الحسنة للمقاومة التى تؤدى إلى مجتمع متكافئ وأكثر ديمقراطية ، أو الأشكال السيئة لانتصارات مرتبكة قصيرة المدى وسلبية (أخلاقيات العبيد).... وإنه لانتصار للكتمان والصمت واللامبالاة والتخريب التى تتحدى أفكارنا عن الممارسات النضالية ، وتثير الشك فى عقلانية واستقامة مفاهيم النضال".

بفضل إبعاد النزعة القومية عن الدولة ، والثقافة الشعبية عن السياسية على مستوى الدولة ، فإن الصور الوطنية للثقافة الشعبية – كما فى بورتوريكو – تستطيع القفز فوق الطموحات الحكومية عند الصفوة المحلية ، وبذلك تلحق بالطليعة التى تعيد تحديد معانى النضال فى العاصمة. وفى الواقع تستطيع هذه الصور أن تتطلع لأن تكون " نضالية" سواء محليا أو عالميا.

هذا النوع من المنظمات الثقافية لمرحلة ما بعد الحداثة لا يطمح فى أكثر من أن يكون – على الأقل مؤقتا – منظما على مستوى الثقافة وحده. فقد يدعى فرد ما عدم درايته بالمعنى السياسى النهائى لفائدة الثقافة الشعبية المدّولة ، ولكن إذا كان معنى هذا ترهلاً ورخاوة فى المفهوم السياسى ، فإننى أنا شخصيا لا أرتاح تمامًا إلى هذا القول. إن عوائق السياسة ذات الطابع الثقافى يجب أن تدرس ويقدر حجمها لا بالقياس إلى الشك الحتمى – كما تقول لوبيز – حيال الأشكال السياسية الفعالة فى المستقبل ، بل أيضًا بالقياس إلى الاختيارات الأخرى المتاحة على الفور لمن يمارسونها

فى المواقع والظروف التى يجدون أنفسهم فيها. إن مجلة "الموضوع الاجتماعى" بسبب نزعتها الثقافية الشعبية النضالية لم تشغل نفسها كثيراً بالاختيارات مثل السياسة الدولية على مستوى الدول القومية (مما دأب الناس على تسميته بالعلاقات الدولية أو الجغرافيا السياسية). ومما يثير الدهشة أكثر أنها حرصت - بإصرار أو إهمال - على عدم الانشغال بصورة غير كاملة - ولكنها شعبية أصيلة - اتخذها الإحساس الدولى خارج مجال الثقافة بالمعنى الأكاديمى، وهى مناقشة حقوق الإنسان المتمركزة فى مؤسسات مثل الأمم المتحدة.

وحين تكون أشكال "التدويل المعاكس" هى المعنية، فإن أوضح تعارض بين "الموضوع الاجتماعى" و" الثقافة العامة" هو فيما بين مناصرة "الموضوع الاجتماعى" للثقافة الشعبية على المستوى الدولى، وبين الاهتمام الأكثر وضوحًا - رغم ارتباكه - فى "الثقافة العامة" بالمجتمع المدنى الدولى، وهو مفهوم ينتج ذلك التقارب الخطير - ولكنه مفيد - مع الدولة ذلك التقارب الذى لا يوجد فى النزعة الثقافية. ومرة أخرى نجد فى عدد ربيع ١٩٩٤ مقالاً مميزًا للغاية لمايكل شابيرو Michael Shapiro عنوانه "الجغرافيات المعنوية وأخلاقيات ما بعد السيادة". يقول شابيرو إن القواعد الأخلاقية قد ارتبطت بالدول ذات السيادة وصيغت من أجلها حتى لو بدا أنها دولية. ولو قبلنا فكرة أن الدولة هى الخصم الضرورى والعاجل، وهى هدف السياسة المعاكسة للنزعة الدولية - تلك فكرة أجدها موضع شك خصوصًا منذ استولى الجمهوريون على الكونجرس فى ١٩٩٤ - فيصبح من الضرورى حينئذ وضع أخلاقيات تكون دولية بدون أن تصاغ من أجل الحكومة.

وكما قال جان فرانسوا ليوتار Jean-Francois Lyotard وغيره من البنيويين المتأخرين فإن العودة إلى الأخلاقيات لا تعنى بالضرورة إنكار النقد الحديث للنزعة العالمية، ولكنها تستدعى التراجع من مجال الاختلاف الثقافى إلى سلطة الدولة المحدودة مع كونها سلطة تميل إلى التعميم داخليا. بعبارة أخرى إذا حاول شابيرو زحزحتنا بعيداً عن الدولة، فلن يبعدنا كثيراً عنها. ومهما كانت دعوته مثيرة للخلاف، فهى دعوة للأخلاقيات على مستوى المجتمع المدنى، وهذا مفهوم لم تتوقف "الثقافة العامة"

عن الترويج له والحرص عليه منذ الجدل العنيف الذى بدأه تشارلز تيلور Charles Taylor وبارتا تشاترجى Partha Chatterjee فى (١٩٩٠) بسبب علاقتها المتقلبة مع الدولة. والواقع أن المجتمع المدنى الذى عبر عنه چين كوهين Jean Cohen وأندرو أراتو Andrew Arato بقولهما: "مجال للتفاعل الاجتماعى بين الاقتصاد والدولة" يبدو أنه يتحدد بشكل واضح بهذا التحرك المزدوج ، الاقتراب الحثيث من الدولة ، والتجنب الحريص لها.

وللوقوف هكذا فى منتصف الطريق مزايا (ليست ملموسة فى الغالب). أولاً : هو يسمح للمجتمع المدنى بدوره أن يرسم " للثقافة العامة" الهدف أو المجال المحدد، الثقافة التى ليست مجرد ثقافة فى الأحوال الثابتة والهامة. فبادعاء أنها ثقافة "عامة" بالطريقة التى توحى بأن بعض أنواع الثقافة يبدو "خاصًا" نسبيا ، فإن هذا الهدف أو المجال يدعو إلى قدر من التحمس لتعميم بروتوكولات النقاش العقلانى أكبر مما يرتاح إليه أنصار النزعة الإنسانية ، وهو يقودنا إلى النموذج المثالى لچوچن هابرماس Jurgen Habermas عن الاتصال السليم ، ومن ثم إلى الحوار مع الصحفيين وصناع السياسة وآخرين من غير الأكاديميين وغير الإنسانيين. وفى الوقت نفسه ، فإنه يوجه الباحث إلى مناطق "المرونة" ، أو التفاوت التى سواء وُصفت بأنها ثقافات أو مجالات عامة تتجنب القرارات الصارمة للدولة القومية مع البقاء على درجة مريحة من القرب منها. ولو أنه مثل الثقافة يقيم الممارسات البديلة أو التخريبية حيثما وجدت حتى داخل زوايا التعبير عن الذات ، فإنه يذهب إلى أبعد من الثقافة فى إعطاء الأولوية للممارسات التى توفر إرضاء للخلافات الواضحة أثناء التدافع بينه وبين قوة الدولة.

على المستوى الدولى تتضمن المزايا السياسية لمناقشة المجتمع المدنى – كما يوضح شابيرو – بعض الصفقات فى المفاوضات بين الدول القومية وبين التجمعات غير القومية مثل المنظمات غير الحكومية. وسعيا وراء إجماع دولى عريض – أو على الأقل تحالف دولى – ليس أمام المنظمات غير الحكومية إلا أن تتكلم اللغة العالمية والحكومية للمجتمع المدنى الدولى ، وذلك لأن نزعتها الدولية فى العادة – تنتقص من تأكيدات التميز الثقافى – ومع ذلك ، فإن هذا التجاهل للاختلاف الثقافى قد يأتى معه

بنداء أكثر مباشرة إلى التباين العالمى فى القوة بما فى ذلك التباين ذو الأثر الثقافى الكبير. على سبيل المثال قد يفكر الإنسان فى المنظمات غير الحكومية "الجنوبية" و"الآسيوية" التى أضاف دورها المتزايد فى مؤتمرات الأمم المتحدة فى ڤيينا والقاهرة وبكين قدراً جديداً ومفاجئا من الإبداع والشرعية إلى الاتفاقيات الدولية حول السياسة السكانية وحقوق الإنسان ، وبوجه خاص حقوق المرأة.

وبالطبع فإن هذه الميول الخلافية فى القوة مستمرة فى العمل داخل ومن خلال هذا المعترك الدولى الأكثر انفتاحًا الآن تمامًا كما عملت داخل المجتمع المدنى على المستوى المحلى. وهناك منظمات غير حكومية غنية وصفوية كما أبانت لنا جاياترى سبيڤاك Gayatri Spivak ، وهذه المنظمات تمولها وكالات دولية ، وهى مرتبطة بجدول أعمالها وتدعى أوضاعًا تمثيلية على حساب المنظمات غير الحكومية الفقيرة التى لا تستطيع فى الغالب تحمل تكلفة إرسال ممثلين للاجتماعات المهمة. وقد قررت الولايات المتحدة حديثًا أن تخصص نسبة من مساعداتها الخارجية من خلال المنظمات غير الحكومية أكبر مما تخصصه من خلال الحكومات الأجنبية ، وهى إشارة واضحة إلى أن المنظمات غير الحكومية ينظر إليها على أنها أقل قدرة أو إقبالا على مقاومة تأثير الولايات المتحدة. وقد أصبح موضوع المجتمع المدنى الدولى الآن موضوعًا أثيراً لدى البنك الدولى.

إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية دولية ، فإن أعقد مشكلة فى المجتمع المدنى هى خطر التخطيط السيئ المؤدى إلى تملق الدول المتقدمة والديمقراطية فى الغرب باعتبارها بالفعل صاحبة مجتمع مدنى مستقل على حساب الآخرين الذين يبدون الآن فى حاجة إلى سلوك طريق الغرب ، وأن يطعموا مجتمعهم ببذور جديدة لخلق مجتمع مدنى جديد ، ورعايته بدأب وصبر ، وبذلك (بذلك فقط) ينجون من أزمات التخلف غير الديمقراطى. ونحن نجد أن كوهين وأراتو فى مقالهما: "المجتمع المدنى والنظرية السياسية" يتحدثان عن أمريكا اللاتينية ، ولكنهما يستبعدان سائر العالم غير الأوروبى. أما چون كين John Keane فى مقاله "المجتمع المدنى والدولة" فيحدد "المنظورات الأوروبية الجديدة". وإذا أخذنا فى الاعتبار التباين الهائل بين المعاناة والرفاهية

فى الشمال والجنوب الذى تساق فى تبريره أكثر الحجج تهالكًا ،فإننا نلتمس العذر لبارتا تشاترجى حين ترغب "فى إعادة مفهوم المجتمع المدنى إلى موطنه الأصلى الذى ينتمى إليه المنطق المحدود للفلسفة الاجتماعية الأوروبية"....

لقد قيل من قبل وبالوضوح نفسه إن مناقشة المجتمع المدنى تؤدى بشكل حتمى إلى إيجاد "آخر" غير مهذب لا تستطيع أن تكون عادلة معه. يقول جيفرى ألكسندر Jeffrey Alexander : إن نظرية المجتمع المدنى رغم الوعى الذاتى غير العادى عند فلاسفة مثل كوهين ووالترز Watzer تبدو غير قادرة على التنظير التجريبى للقوى الشريرة وغير المدنية للحياة الثقافية التى تضع المعايير لتحريمها. وبينما يتحتم استرداد المفهوم التحليلى للمجتمع المدنى من العصر البطولى للثورة الديمقراطية، فيجب أن ينظر إليه بمنظار واقعى بحيث تتيسر رؤية "عراقيل المجتمع المدنى" - العمليات التعويضية للاستقطاب والعنف - باعتبارها نتائج حديثة نموذجية ويقول ألكسندر أيضا إنه فى الوقت الحالى يمكن تعريف "المجتمع غير المدنى" بصورة محددة بأنه النزعة القومية. "النزعة القومية هى الاسم الذى يطلقه المفكرون والشعوب على التناقضات السلبية للمجتمع المدنى". وهذا التحذير ضد النزعة الغربية الكبيرة المضادة للقومية له أسس قوية مع ملاحظة أن كل ما ناقشناه من صور أخرى للنزعة الدولية مستهدفة بالقوة نفسها، والمنطق نفسه فمثلا: يؤدى تصور تشاترجى للقضية إلى القول بأن الإنكار غير المدنى الذى ينتجه نقاش المجتمع المدنى يمكن أن يسمى باسم "الثقافة".

ومن أقوال تشاترجى: "إن التغير الحاسم فى تاريخ النزعة القومية المضادة للاستعمار يحدث عندما يرفض المستعمَرون (بفتح الميم الثانية) قبول العضوية فى المجتمع المدنى للخاضعين... فليس لديهم الخيار لتأسيس شخصيتهم القومية داخل مجال المؤسسات الاجتماعية المدنية البرجوازية، وبالتالى فهم يخلقون مجالاً مختلفًا للغاية، مجالاً ثقافيا.. ويتم إعلان المجال الثقافى الداخلى منطقة سيادة للأمة غير مسموح لدولة الاستعمار بدخولها"... إن الثقافة - عند تشاترجى- ليست قومية بالطبيعة، والحقيقة الساخرة وحدها القائلة بأن المجتمع الثقافى الجديد" واقع أيضا تحت تدخل عنيف من الدولة الجديدة بعد الاستقلال. هذه الحقيقة وحدها هى التى

ترغم الثقافة على أن تأخذ شكلا قوميا تستطيع أن تعطى نفسها "مبررا تاريخيا قويا فقط بأن تدعى صيغه بديلة لدولة لها حقوق فى حكومة بديلة".

وفى تمايز مضاد للمجتمع المدنى الدولى، فإن فكرة وجود نزعة قومية ذات صيغة ثقافية خاصة، وبذلك لا تكون نزعة قومية حقا بالمفهوم الواضح. هذه الفكرة تتضح فى مقال أرجون أبادوراى Arjun Appadurai "الوطنية وتوقعاتها" ... يقول أبادوراى "إن كثيراً من الأقليات المقهورة... قد عانت من الإزاحة والتشتت المفروض عليها دون الإعراب عن رغبة قوية فى دولة قومية خاصة بها، الأرمن فى تركيا ،ولاجئو الهوتو من بوروندى الذين يعيشون فى مدن تنزانيا ، والهندوس الكشميريون فى المنفى فى دلهى... إن الإحساس القومى بالأرض هو العذر لتلك الحركات، وليس بالضرورة دافعها الأساسى أو هدفها النهائى". من ناحية أنها خطوة قصيرة نسبيا من هذه الوطنيات العابرة للحدود إلى تمجيد "دياسبورا" للهوية الدياسبورية التى تنكر مطالبة النزعة القومية برباط تام بين العرق والدولة ،ولكنها أيضًا تتملق النزعة القومية المتعددة الثقافات للولايات المتحدة. ومن ناحية أخرى هى خطوة أطول قليلاً من هذه النزعة الثقافية العابرة للقارات إلى نزعة ثقافية دولية (أى بتخيل تضامن أكثر تنظيمًا وأكثر انتشاراً فى الوقت نفسه) ، وهى فكرة تتقاطع مع المشروع غير الحكومى "للموضوع الاجتماعى" كما عرضناه عاليه. وفى كلا المشروعين فإن الأسئلة السياسية تبدو مرة أخرى ملحة ،وكل محاولة لتصور عاطفة فى مثل قوة العاطفة الوطنية ،ولا تستهدف الدفاع عن قوة دولة قومية ما تهدد بإقصاء العقل عن أى موقف معاكس حقيقى ،وربما عن الحقيقة السياسية ذاتها.

ولو أن التضارب حيال الدولة فى مناقشة المجتمع المدنى يعيدنا إلى السؤال نفسه الذى لم يجب عليه أحد – بخصوص سياسة الثقافة – فإن القول نفسه يسرى على تضارب مماثل يربط مناقشة المجتمع المدنى بالرأسمالية. لقد كان من الأفكار التأسيسية للثقافة العامة رفض أى ارتباط ساذج بين الثقافة والرأسمالية ،وهو رفض جرى توضيحه فى مقال مساعد التحرير أرجون أباندوراى الذى يكثر الاستشهاد به ، وعنوانه "الفوارق والاختلافات فى الاقتصاد الثقافى العالمى". ومع ذلك فإن الرأسمالية – مثلها مثل الدولة القومية – ما تزال تعالج موضوع المجتمع المدنى الدولى.

ورغم اتصال مفهوم المجتمع المدنى بالدولة أو انقطاعه عنها ،فإن هذه نقطة غامضة ثانية فى المفهوم، هل الاقتصاد داخل فى المجتمع المدنى ، أم منفصل عنه؟ إن المدافعين عن رأس المال الدولى الذين يتخيلون حدوث تحولات على مستوى العالم نحو الديمقراطية – من خلال توسيع نطاق السوق الحرة – يميلون بالطبيعة إلى جعل الاقتصاد جزءاً لا يتجزأ من المجتمع المدنى. أما التقدميون الملتزمون بانقاذ القوة المثالية الحاسمة للمفهوم ، فهم بطبيعتهم يميلون إلى التفرقة بين الاثنين على قدر ما يستطيعون. من هنا فإن كوهين وأراتو يقولان فى "المجتمع المدنى والنظرية السياسية" إن مفهوم المجتمع المدنى المتميز تماماً عن الاقتصاد(ومن ثم عن المجتمع البروجوازى) هذا المفهوم وحده هو الصالح لأن يصبح مركز نظرية سياسية واجتماعية هامة فى المجتمعات التى تطور فيها اقتصاد السوق بالفعل أو هو فى علمية التطور بحساباته الخاصة المستقلة".

بصورة عامة لقد رفضت "الثقافة العامة" هذه البدائل المثالية ،وهو ما أستخلصه من مناقشة تشارلز تيلور حول " اتجاه ل " واتجاه م " فى المجتمع المدنى "اللام تشير إلى لوك Locke ،وهو الاتجاه المركز على الاقتصاد و"الميم" تشير إلى مونتسكيو Montesquieu ،وهو الاتجاه المتصل بالدولة بشكل أكثر مباشرة. ويبدى تيلور تفضيله للشكل التوكفيلى للاتجاه الثانى (نسبة إلى توكفيل Tocqueville ، فيلسوف فرنسى عاش فى القرن التاسع عشر) الذى لا يكون فيه المجتمع المدنى المكون من جمعيات محكومة ذاتيا" "عبارة عن مجال خارج القوة السياسية ، بل يحاول النفاذ عميقاً إلى هذه القوة ليفتتها ويضعف مركزيتها". ويختم تيلور بقوله "مع ذلك" فنحن لا نستطيع تفضيل اتجاه " م" على اتجاه " ل" لأن القوة التى يجب اختراقها وتفتيتها تنتمى إلى الرأسمالية بالقدر نفسه الذى تنتمى فيه إلى الدولة ،ومع وجود أجزاء من كل من الناحيتين تبدو متعارضة بكل وضوح لم يعد هنا أى مسوغ لدمجهما، ولكن حينئذ ما هو المكان المناسب لاتجاه " لام" الدولى – أى النقاش المدنى لاعتداءات رأس المال العالمى – فى تصور التدويل المعاكس؟ هل يجب علينا ،وهل نستطيع التفكير فى الأمرين كمسألتين مرتبطتين بشىء أكبر من مجرد تعارض بسيط؟

إن الشك فى كون الاتجاهات الدولية أو الكونية ليست أكثر من انعكاسات أيديولوجية لرأس المال العالمى قد جرى تجديده بلباقة بواسطة ماساو ميوشى Masao Miyoshi فى مقال نشره فى "التحقيق النقدى" ولاحظ فيه أن الشركات الدولية دأبت على التوسع الهائل فى السنوات الأخيرة ،وسوف تتزايد مطالبتها لكل العمال بالولاء للهوية المشتركة أكثر من هويتهم القومية، ويجب أن يكون الموظفون ذوو الهويات والأعراق المختلفة قادرين على التواصل مع بعضهم البعض. وبهذا المعنى فإن الشركات الدولية قد تدربت – على الأقل رسميا وبشكل سطحى – على عمى الألوان والتعددية الثقافية. ويقول ميوشى إن المردود السياسى للتعددية الثقافية ليس أكثر من عملية إلهاء سطحية. وفى عصر الشركات الدولية يصبح المفكرون المحترفون الذين زرعت فيهم فى السابق فكرة أنهم أحرار ونقاد ومفسرون ذوو ضمائر أقل حرية و أكثر ارتباكا لأن وجهة النظر نفسها التى اعتادوا تطبيقها فى نقدهم أصبحت الآن تهيئ لهم بواسطة القوة الاجتماعية نفسها التى اعتادوا النظر إليها كعدوهم : "إن الشراكة الدولية هى تحديداً غير محلية وعالمية ، أى يفترض أنها متحررة من الانعزالية والقيود المزاجية ؛ لذلك يتساءل ميوشى: "هل يرغب مفكرو العالم فى المشاركة فى الشراكة الدولية ، وفى أن يكونوا من أنصارها المدافعين عنها؟ أما كيف يمكن للمرء أن يجد مكانه فى هذا التصور الجديد للقوة والثقافة الدوليتين دون الوقوع فى مصيدة الانتماء ذات الطريق المسدود ،فهذا هو أهم سؤال يواجهه كل ناقد ومنظر فى وقتنا هذا فى كل أنحاء العالم.

فيما وراء هذا المأزق التفسيرى تبدو نقطة منطقية، فى غياب أى خصم دولى يضارع رأس المال الدولى يبدو أن المفكرين والمحترفين يجب أن يعودوا إلى الدولة القومية ، أو إلى دولتهم القومية بالذات ،وذلك لأن "الدولة كانت – وما زالت – تقوم بوظائف معينة ليس لها من الآن بديل. وعليهم أن ينظموا أنشطتهم داخل الوحدة الوحيدة القادرة حاليا على توفير مقاومة جادة مع مراعاة أن يفعلوا ذلك دون الوقوع فى مصيدة الانتماء ذات الطريق المسدود".

إن الانتماء المؤدى إلى طريق مسدود ليس تهديداً هينا. فليس سرا أن نهاية الحرب الباردة قد أنعشت النزعة القومية فى الولايات المتحدة ،كما فعلت فى غيرها

كما أنه ليس سرا أن النزعة القومية تمثل من الإغـراء لليسار قـدر ما تمثـله لليمين. ها هو ذا جون جوديس John Judis (قبل تحوله إلى اليمين و " الجمهورية الجديدة") يكتب فى "هذه الأزمنة" "على اليسار أن يستعيد من اليمين قضية النزعة القومية كنقيض للانقسامية والفردية. وعليه أن يؤيد السياسات والبرامج التى تفضل المصلحة القومية على مصلحة الشركات الخاصة أو مجموعات مصالح واشنطن. على اليسار أن يكون فى طليعة أولئك الداعين إلى الإحياء الاقتصادى للدولة ، ويجب عليه أن ينتبه لحماية مصالح أمريكا ضد مصالح الحكومات والشركات الأجنبية ، والعولميين الجدد فى وول ستريت Wall Street وواشنطن". وعلى كل من يهتم بالأمر أن يخمن ما يعنيه هذا ليس بالنسبة للحكومات والشركات الأجنبية ، بل "للناس" الأجانب الذين عانوا حتى الآن بما فيه الكفاية من الحماية غير المحدودة "لمصالح أمريكا".

وكما أوضحت فى الفصل الأول ، فإن الجهود الحديثة والجريئة لتفكيك نظام الضمان الاجتماعى قد أعطت قـوة إضافية إلى المنطـق الذى أعـزوه إلى ميوشى Miyoshi فى الولايات المتحدة اليوم يقال إن السياسة الوحيدة المسئولة عن اليسار "الأكثر من أكاديمى" سوف تشمل التغلب على النزعة القوية المعادية للحكومة لدى الناخبين الأمريكيين ومحاولة إعطاء الولايات المتحدة شيئا مثل نظام الضمان الاجتماعى الذى يميز الدول الصناعية الكبرى الأخرى. ومرة أخرى فإن نظام الضمان الاجتماعى هو أيضا المجال الذى يمكن فيـه للمصلحة الذاتيـة "للمفكـرين والمحـترفين" أن تتطابق – على الأقـل مؤقتًا – مع مصالح أكثر أفراد المجتمع الأمريكى حرمانا من الامتيازات. وهو بذلك مجال لبرنامج تقدمى هام وقابل للتطبيق فى آن واحد.

إن فوائد الاعتراف بالتطابق بين العاملين فى مجال الثقافة وبين الدولة القومية يمكن أن تشمل – ولو من باب المفارقة – نزع صفة المحدودية عن اليسار الثقافى الأمريكى ، أو تزيين نزعة دولية خاصـة (وبالطبع كل النزعات الدولية خاصة) يكون اليسار الثقافى قد أهملها حتى الآن. تقول ميجان موريس Meaghan Morris عارضة خبرتها عن الحالة الاسترالية لقرائها الأجانب "إن ممارسى تفسير الشكوك" لم ينتبه إليهم أحد وهم يغمغمون بلا جدوى عند الخطوط الخارجية لمعظم مجالات الخلاف ، متحملين الاتهام بأنهم منغمسون فى سياسة تهميش الذات "التى يمولها المجتمع".

وهذه هى النتيجة نفسها التى يتوصل إليها عالم أصول الجنس البشرى "بنيامين لى Benjamin Lee" حين يشكو من أن السياسة الثقافية الأمريكية لا فائدة منها ولا معنى لها فيما يسميه "المجتمعات المشبعة بالحكومة" - فى الصين على سبيل المثال - وهنا تطرح الفرضية نفسها بأن الحاجة إلى الارتباط بشكل بناء مع الحكومة قد يوفر أرضية مشتركة لنوع من النزعة الدولية المسلسلة، سلسة من المشروعات الوطنية تتم المشاركة فيها على الأقل من خلال الوعى بالتطابق إن لم يكن بالتعاون الفعال لأية أهداف دولية.

هل يعنى هذا عمليا محاولة لإبدال النزعة المضادة للإمبريالية التى ربطت يوما ما بين العالمين الأول والثالث (بصراحة بدون النظر غالبًا إلى أماكن أخرى خالية من العدالة) بتقارب جديد فى مرحلة ما بعد الحرب الباردة بين مثقفى العالمين الأول والثانى خصوصًا وأن هؤلاء الآن واقعون بين فكر حكومة فاشيستية ، وتخريب تحدثه السوق المفتوحة؟ مثل هذه النزعة الدولية سوف تكون أقل جدة لليمين الأمريكى منها لليسار الأمريكى ،و بعبارة أدق سوف تجذب جيل اليسار الجديد - الذى تشكل فى الستينيات وفى الحرب الفيتنامية - نحو اليسار الأقدم والأرسخ ثقافيا الذى تشكل أثناء الحرب الباردة. وسوف يتطلب هذا المشروع - الذى تحركه بنسبة كبيرة - الحاجة إلى تحالف مؤقت للدفاع عن دولة الرعاية بين اليسار الثقافى وأفراد مثل ريتشارد رورتى R. Rorty الذين هم ليبراليون بمعنى غير معنى السوق الحرة سوف يتطلب المشروع بالضرورة بعض التنازلات أمام الرضاء الليبرالى عن امتياز طريقة الحياة الأمريكية".

حتى لو بدا من المرغوب فيه ضخ بعض القوة فى الأنواع الخاسرة من النقاش السياسى فإن مثل هذا التحالف لن يكون سهلاً. وسواء أكان ثمنه غاليًا جدا أم لا ، فلابد أن نتعلم شيئًا من المسائل التى يتحتم علينا بيعها بثمن بخس على وجه التحديد الاستثمارات فى العالم الثالث ،وما يرتبط بها من استثمارات فى مجال الثقافة. ومن الناحية السياسية كانت الثقافة تعنى توسيع نطاق ما هو مهم حقا فى المجال السياسى. ولكن هذا التوسيع لا يشمل فقط اللغة العادية والأنشطة الاجتماعية اليومية التى يسخر منها رورتى - وله بعض التبرير - باعتبارها أيديولوجية برجوازية شائعة

مفسدة بشكل كبير ،بل إن هذا التوسيع يشمل أيضاً "الأفعال والأحداث الحقيقية" فيما وراء حدود الأمة. بعبارة أخرى يبدو أن الثقافة كانت من قبيل حصان طروادة الذى أمكن بواسطته تهريب التضامن مع الآخرين البعيدين والمسئولية تجاههم إلى أفكار أمريكا عن الحقيقة السياسية وثيقة الصلة بالموضوع ،وعن المجال العام ، وهى أفكار يود رورتى والآخرون أن يحصروها داخل الأمة وواجباتنا الوطنية حيالها.

إن هذا يلقى بعض الضوء على تحالف غريب آخر بين اليسار الثقافى وبين المناصرين فى الجنوب أو العالم الثالث الذى اختار أن يتحدث باسمهم غالبًا (وفى ظل صراع تمثيلى واضح) ،وأنا أتمنى أن يساعدنا هذا على رؤية اليسار الثقافى كتكوين دولى متميز يجنى بعض الفوائد مقابل مراوغته السياسية الواضحة. ولكن النقاش ليس نقاشًا مقنعًا فى صالح النزعة الثقافية لليسار الثقافى. وعلى مثل هذا النقاش أن يثبت قوته بقبول التحدى الهائل لاكتشاف كيف "يستغل" الطرق غير المباشرة للتضامن الدولى.

ولو كان ترتيب الأمور مع الليبراليين يعنى نقل مفردات العمل بعيداً عن "الثقافة" فى اتجاه المجتمع المدنى مع حصر تعريف "الجمهور" فى نطاق الدولة القومية ؛ إذن وفى مختلف الأحوال لن يكون أى من الإصدارات الدورية التى نناقشها هنا ذا صلة قوية بالموضوع. ومع ذلك ربما أمكننا أن نضع أيدينا على بعض الرغبة فى إعادة النظر فى علاقاتهم بالليبرالية ،وذلك من خلال اتجاهها الملحوظ – رغم أنه غير مستقر – من ناحية مفردات ومؤسسات "الجمهور" خاصة – وليس حصرا – على المستوى الدولى. ومع الابتعاد عن تقييم الاختلاف ، أو على الأقل الالتزام بعدم التوقف عند اكتشاف الاختلاف، فإن هذا الاهتمام بأشكال الجماهيرية يعدل أيضا الالتزامات المشتركة لهذه الإصدارات إزاء الثقافة بشكل أكثر استفزازًا أنه يرفض أن يحدد معنى الثقافة كمقابل للسوق. أى أنه يرفض أن يعلق ادعاء الثقافة الضمنى بأنها عامة،وهو الذى ساعدها على البقاء على مدى موروثات "الثقافة والمجتمع "ابتداء من رالف والدو إيمرسون Ralph Waldo Emerson وماثيو أرنولد Matthew Arnold إلى مفكرى نيويورك على معارضة ضمنية لخصوصية السوق.

إن هذا يشير إلى تغير خطير فى تعريف مفهوم المجال العام. بالنسبة لچورچن هابرماس J. Habermas ، ليس الاقتصاد بأية حال جزءًا من المجال العام إذ إن نظرته المعيارية غير التجارية إلى المجال العام قد استوعبت كثيرًا من المعالجات المعاصرة للمجتمع المدنى ، والتى بالمثل تستبعد الاقتصاد ؛ رغبة فى الحفاظ على نقاء مثاليات المجتمع المدنى أو وظائفه المهمة. ورغم أن "الثقافة العامة" تحتفظ ببعض الولاء لهابرماس ، فإن مفهومها للمجتمع المدنى يترك مجالاً لتكرار التفاوض مع الأفكار المختلفة للاقتصاد السياسى التى عالجها أبادوراى Appadurai ببراعة فى "الفوارق والاختلافات" مجالاً لإعادة التفكير ليس فى الفوارق بين الثقافة والرأسمالية ، بل فى نقاط التقائهما. وعلى سبيل المثال يقول كريج كالهون Craig Calhoun إن "المساهمة المبكرة الحساسة للأسواق فى فكرة المجتمع المدنى كانت إظهارا لإمكانية التنظيم الذاتى. إن الأسواق وضعت أيدى مفكرين مثل آدم فيرجسون Adam Ferguson وآدم سميث Adam Smith على فكرة أن نشاط الناس العاديين يستطيع تنظيم نفسه بدون تدخل الحكومة". هل هذا مثال متسرع ينبغى تجنبه لنبحث عن التنظيم فقط خارج السوق أو ضده؟ أم – على العكس – هل يستمر فى البقاء كنموذج لكيف تستطيع الثقافات أو الجماهير امتلاك استقلال ذاتى ملموس أو حتى معاكس داخل السوق ، أو بواسطتها؟

فى عدد خريف ١٩٩٤ عن "المجال العام الأسود" بدا أن "الثقافة العامة" تتبنى الموقف الثانى المضاد لهابرماس Habermas .

"إن المجال العام الأسود هو قومية ما بعد السواد ، ويشمل مهاجرى الشتات (الدياسبورا) بين أتباعه الأوائل. وكما تظهر ساحات السوق الدولى باستمرار ، فإن الهجرة الدولية للسلع والعلامات التجارية والحكايات توجد الحياة السوداء على المستوى العالمى ، وفى كثير من السجلات. إن البضائع تنقل القومية والعلامات العنصرية ، ومع ذلك فإن قيمتها للدياسبورا السوداء تتمثل فى احتمال وجود مجال عام يتركز حول تداول وامتلاك الأشياء السوداء. إن المجال العام الأسود بهذه الصورة ليس دائمًا عنصر مقاومة يتحدى الحداثة ، ويجد راحته فى سياسة الهوية والاختلاف ، ولكى نفكر فى المجال العام الأسود لابد أن نكون مستعدين لإعادة

التفكير فى العلاقة بين الأسواق والحرية ، بين البضاعة والهواية ، بين الممتلكات والمتعة".

إن هذا يوفر لنا نقيضًا قويا للربط بين الرأسمالية والثقافة السوداء فى معالجة هورتنس سبيلرز Hortense Spillers الأخيرة للمثقفين السود فى "الحد رقم ٢" حيث تجرى محاولة مفيدة لتحرير المثقفين السود من مغبة "نجاحهم النسبى" داخل اقتصاد إنتاج معرفى ما يزال رأسماليا بصورة رسمية - أيا كان محتواه - وكذلك تحريرهم من الحمل الثقيل لتمثيلهم الدوائر الانتخابية السوداء. "هذا الشلل الفكرى الناتج عن الإحساس بالذنب للنجاح النسبى ، والوهم العميق حول قدرة المرء على قيادة الجماهير (والمؤكد أنها ليست واحدة منهم) بعيدا عن مدينتهم الفاسدة . هذا الشلل يعجز المثقف عن الحركة على الأرض التى يقف عليها الآن". إن الرغبة فى الانسياق وراء "الواعظ الأسود" الذى تجده فى كورنل وست Cornel West أو فى أى صورة أخرى من صور المثقف المتناسق هى علامة على الحنين الطاغى إلى الماضى. والحق تقول سبيلرز حين تشير إلى أنه من الممكن حماية الاستقلال النسبى للعمل الفكرى دون أى اضطرار إلى القول بأنه "عام" بأقوى المعانى وأكثرها حنينًا إلى الماضى. ومع ذلك تستطيع سبيلرز أن تعيد المثقفين السود إلى الاحساس الواقعى بعملهم الملائم فقط بالعودة إلى لغة الحنين التى هى عماد المشاعر الإنسانية بوضع الثقافة والنقد فى مقابل "حضارة العمل". "إننا قد نقترب من التعبيرات المبتذلة حين نقول إن معاهد اليوم - إذ تحط من قدر الوظائف المهمة فى المجتمع - قد أصابت نفسها فى القدم، فبعدم الاستقرار الإدارى ، والانغماس فى أعمال جمع الأموال ، والانشغال بالصورة والاسم والعلاقات العامة أخلت معاهد اليوم بأقدس واجباتها - إن جاز التعبير - فى تغذية الحياة العقلية للحضارة التى عهد بها إليها".

بدلاً من وضع الثقافة فى مقابل التجارة الذى تشترك فيه نزعة سبيلرز الإنسانية مع هابرماس Habermas . فإن "الموضوع الاجتماعى" يتوافق مع منتقدى هابرماس مثل أوسكار نيجت Oscar Negt وألكسندر كلوج Alexander Cluge كما توضح لنا ميريام هانسن Miriam Hansen: "بينما يرى هابرماس ومنظرو المجتمع المدنى مثل تشارلز تيلور أن الوظيفة السياسية للمجال العام تتركز مبدئيا فى قدرته على تحدى

وتحديد وتغيير مسار سياسة الدولة ، فإن نيجت وكلوج لا يؤكدان تلك الوظيفة ، ويمدان مفهوم السياسية إلى كل مواقع الإنتاج وإعادة الإنتاج فى المجتمع". وإعادة الإنتاج هنا تشمل مجالات التجارة والاستهلاك كما أن الاهتمام بإعادة الإنتاج يستدعى الجدية فى التعامل مع مواقع الإنتاج وإعادة الإنتاج كعوامل استهلاك. وفى بعض الأحيان لا يعنى هذا فقط التحليل الجاد للعمل الثقافى المنجز فى التبادل الرأسمالى ، بل الكشف عن مميزاته.

وعلى غرار مناقشة حقوق الإنسان ، والعولمة القائمة على المعلومات والاتصالات البعيدة. فإن النزعة الدولية بخصوص البيئة تأخذ طريقها الآن تدريجيا إلى الوعى العام. وكما يلاحظ روس Ross فى "الجو العجيب" فإن الجمهور الذى يتردد على سمعه أن "حركة أجنحة الفراشة فى بيرو يمكن أن تحدث إعصاراً فى أيوا" قد أخذ يعتاد على الصورة العالمية "للاعتماد المشترك". وهذه نقطة نتوقف عندها. إن الحظر يكمن فى أنه – فى ظل التقدير العام والمتزايد للترابط المتبادل – سوف تنوب "بعض" الروابط عن "كل" الروابط. وقد أعلن بول إيرليك Paul Erlich ، وهو يتحدث فى اجتماع يوم الأرض عام ١٩٩٠: " قد تخرج بقرة ريحا فى إندونيسيا ، ويموت أحفادك فى مظاهرات تطالب بالطعام فى الولايات المتحدة". ويعلق روس بأننا نجد مثالاً أوضح فى التأثير العالمى لما ينبعث من السيارات فى أمريكا الشمالية: "إن النتيجة الطبيعية لقصة إيرليك هى أن ما يحدث فى أمريكا الشمالية له تأثير أكبر بكثير على الناس والحياة الاجتماعية فى إندونيسيا وبيرو ، مما يحدث بالعكس". ولكن روس يقول إن حماة البيئة الذين يطلبون من سكان أمريكا الشمالية أن يتحملوا مسئولية هذه الأفعال يخلقون النوع الخاطئ من الوعى الشعبى العالمى. فمن بين "التكلفة الثقافية لتحويل الناس إلى مواطنين عالميين" هناك "الاتجاه القوى لإعطاء الأفراد إحساساً معنويا عميقًا بالمسئولية عن المشاكل البيئية بالغة الخطورة ، والتى يجب أن يتحملها – فى المقام الأول – المديرون المشتركون وحملة الأسهم".

إن هدف روس المحدد كما اتضح أخيراً فى "نظرية حياة مجرمى شيكاغو" هو المناقشة البيئية "للندرة" التى يصفها بأنها "أداة سياسية يستعملها الأقوياء بمهارة كلما لاءمت أهدافهم".

"فى التعاليم اليهودية / المسيحية يشار إلى الندرة وحب الفقر والتقشف باعتبارها من الفضائل. ولقد ساعدت هذه الموروثات بالتأكيد على تقوية نزوع دينى شديد لدى حماة البيئة باعتبارنا جميعًا مذنبين بيئيين فى عالم خرب.. وبينما يدور رأس المال دورته الأخيرة فى حفلات الصخب ، فإن الندرة - فيما يتصل بالبيئة - قد أصبحت موضوعًا جديداً من موضوعات التنظيم توجهه قوة الإحساس الدينى بالذنب على مستوى الضمير الفردى. والنتيجة هى تبرئة المسئولية المشتركة من ناحية ، ومن ناحية أخرى الهروب بمبدأ المتعة الذى تحتاجه السياسة البيئية بكل قوة ؛ لكى تكون شعبية وحرة".

ويتبقى رغم ذلك قدر من الشك بخصوص ما إذا كان من الممكن تجنب مستوى الضمير الفردى حتى (أو خصوصًا) فى البحث عن نزعة دولية جديدة. إن مذهب المتعة المتحررة هو فى الحقيقة أحد المفاتيح إلى الرغبات العميقة وغير القويمة للأمريكى العادى، الرغبات التى يمكن القول بأن اليسار الثقافى الأمريكى قد عرَّف نفسه بأن تمسَّك بها بقوة. وكما قال چيمس ليفنجستون James Livingston قد يحدث تيار اشتراكى جديد فى الولايات المتحدة فى "عصر الوفرة" فقط إذا تم توجيه اهتمام أكبر إلى الثورة الثقافية التى أخذت تتشكل بهدوء داخل الشركات والاستهلاك. ولكن حتى هذه الإمكانية الخادعة يجب ألا تعمى أبصارنا عما لا تقوم بتغييره على المستوى الدولى. إن هناك صعوبة مستمرة فى إيجاد شىء مشترك آخر ، ليس مجرد شىء مشترك أكثر عدلاً ، بل أكثر تعويضًا بين التقدمية المحلية ، وبين الندرة اليومية الساحقة والثقيلة فى العالم الواقع خارج حدودنا حيث لا مبرر للتنبؤ بأن ما أسماه وليم چيمس William James "النزعة الصناعية الكونية المسالمة" سوف تصل ذات يوم قريب. ويبقى أمامنا تحد تجاوز بؤر واندفاعات الثقافة المستقلة إلى بؤر واندفاعات البقاء الاقتصادى. وفى الوقت الراهن ، وربما فى المستقبل القريب ، فإن إثارة موضوعات الوفرة وما بعد الندرة كشعارات سياسية قد تظل نقطة تميز للتقنيين المثاليين فى مجال المعلومات الرقمية الذين يسعدون بربط أنواع الوفرة بعضها ببعض. وأيا كانت سلامة سيطرة مذهب المتعة على الضمير الشعبى المحلى ، فإنها تأخذ بالضرورة شكل "الشمال ضد الجنوب" (أو ربما الشمال الغربى ضد الجنوب والشرق) حيث تستمر "وفرتنا" فى إحداث "ندرتهم" وتجاهلها.

ليس هذا تأكيداً على أن أية نزعة دولية جديدة لا بد أن تأخذ الشكل التنظيمى الشاعر بالذنب للتقشف الثورى ،وهو من مبادئ ربط الحزام ومقاومة الاستهلاك داخليا. وربما تكون هناك طريقة أخرى لعمل شيء مؤثر بخصوص التعاسة البالغة والمستمرة للعاملين الثانى والثالث. ولكن علينا أن ننتظر لنرى كيف تستطيع أية نزعة دولية لا تصبغ هجومها على "المبالغة فى التنمية" بصبغة أخلاقية أو حتى شبه دينية، كيف تستطيع أن تكسب تأييد الولايات المتحدة القوى لإعادة التوزيع الجذرية للموارد العالمية التى طال تأجيلها أكثر من اللازم.

الفصل الثالث

المرتفعات الغريبة

العيون الإمبريالية - العالمية - حقوق الإنسان

"إن الاقتصاد السياسى يوجد طاقة كونية عالمية تخترق كل الحدود والقيود، وتجعل من نفسها السياسة الوحيدة، والعالمية الوحيدة، والحد الوحيد، والقيد الوحيد"

كارل ماركس

"ليس بمقدور أىٍّ غريب مرفَّه أن يدرك أبعاد القمم الفريدة الغامضة مستعينا بجهاز زائف لقياس الزلازل"

حكيم مجهول

فى الفصل الأخير من كتابها "عيون إمبريالية" تقدم مارى لويز برات Mary Louise Pratt نقيضًا لما كانت تسميه "المشهد الرئيسى فى كل ما أبحثه": المشهد الذى يراه المسافر الأوروبى حين ينظر إلى العالم غير الأوروبى من نقطة مراقبة متميزة على قمة جبل، أو – فيما بعد – من شرفة أحد الفنادق. إن برات تجد بعض المنظورات التى تفضلها، فيما كتبته امرأة أوروبية – مارى كنجزلى Mary Kingsly – وفيما كتبه رجل أفريقى أمريكى – ريتشارد رايت Richard Right – عن رحلاتهما. عند كل من كنجزلى ورايت تميل المشاهد المتعارضة إلى أن تحدث "بالليل حين يتلاشى الانفصال فى علاقات الرائى بالمشهد". زد على ذلك – كما تلاحظ برات – أن المكتشفات الإناث مثل كنجزلى "لا يقضين وقتا طويلاً على قمم الجبال، ولاهن مؤهلات لذلك". إن كنجزلى تفضل المستنقعات التى تتفحصها لا من خلال رؤيتها من أعلى، أو حتى بالطواف حولها بل بالخوض خلالها فى قارب، أو بالغوص حتى العنق فى مائها وطينها.

إن الفرق بين مستكشف ذكر أبيض على قمة الجبل أو فى شرفة (حيث تكون الرؤية من "لا مكان") وبين المسافرة الأنثى أو السوداء بالليل أو فى مستنقع (حيث تكون الرؤية من "مكان ما") يمكن وصفه بأنه تعارض بين العالمى الزائف وبين الخصوصى الحقيقى. غير أن الانتقال المعتاد من الأول إلى الثانى يمكن وصفه كذلك - ربما بقليل من التحيز - كحكاية غير مقبولة عن التقدم الإدراكى. ولو وافقنا على ما تقترحه نانسى هارتسوك Nancy Hartsock بالكشف عن زيف "المشهد المرئى من القمة" وتبنينا بالتالى فكرة "وصف العالم كما يرى من الهوامش"، فإننا نفترض وجود معيار للهامشية يجعل ترك "الرؤية من القمة" وضعا أفضل، حتى لو بدت فكرة التحسن مستبعدة بسبب عدم الاتساق المكانى بين "الهوامش" و"القمة". هذا التحسن المقنَّع كمثال لما تصفه أماندا أندرسون Amanda Anderson بأنه "المعيارية المستورة" يتخفى فى كل تفسير يقال إنه قادم من الهوامش، وفى كل قول يأمرنا بأن نتكلم عنها (أو نحدد مسافتنا منها). ومن أقوال ڤيڤيك دارشوار Vivek Dhareshwar أن النقد اليوم يجب أن "يفحص موقعه ومكان إنتاجه". إذا عرفنا درجة قبول هذا التوجيه - ودعك من تنفيذه - فإننا نفترض أن "الرؤية من القمة" يمكن إعادة تصنيفها يوما كشىء من بقايا الماضى، أو كضحية لصورة فعلية أو محتملة من صور التقدم.

بهذه الإشارة الواضحة إلى أن إنكار العالمية هو جزء من أقوال معاصرة عن التقدم، وهى نفسها أقوال تعتبر مثالا على العالمية، فإننى لا أحاول - من خلال المراوغة المنطقية - أن أدافع عن العالمية. أنا فقط أقترح أن الدفاع عن العالمية مثل الهجوم عليها، هو مهمة لا غناء فيها لأنك لا تستطيع اليوم أن تجد فى بلدنا أحدا يرى واحداً من الرأيين. وقد كتبت مؤخرا المؤرخة المحافظة جيرترود هيملفارب Gertrude Himmelfarb : "حينما ظهرت إلى الوجود مصطلحات مثل التعددية الثقافية، وما بعد الحداثة، فإنها لم تواجه تاريخا يميل إلى الاستبدادية والعالمية، بل كان التاريخ وقتها قد اكتسب النسبية والتعددية، ونحن الآن لم نعد نرى دعاة العالمية المزعومين جالسين وراء الاستحكامات القديمة نفسها. ولكن إذا لم يتمسك أحد بالفعل بتلك الصورة من صور الاستبداد الفكرى التى يقف الكثير منا ضدها؛ إذن فما معنى أن نرى أنفسنا معارضين للعالمية؟

يبدو هذا سؤالا ملحا حقا إذا اعترفنا بأننا - نحن أيضًا - واقعون لا محالة فى شراك لحظة أو درجة أو صورة من النقاش العقلانى المعيارى. ما الذى يجدُّ لو أن هذه العالمية بعبارة لوتشى إيريجاراى Luce Irigaray ليست عالمية واحدة؟

إذا كان الوقت لم يحن بعد لأن نقول إننا جميعا معارضون للعالمية الآن، فإن الوقت قد حان فعلا للتخلى عن الافتراض المريح بأن هذه أو تلك - العالمية ونقيضها - تناضل ضد مجموعة من الأعداء المتخندقين دعاة المبادئ الملتزمين تمامًا وبالضرورة بالرأى المعاكس، بعبارة أخرى بأن أيًا منهما تعمل ما لابد من عمله على وجه السرعة. إننى أرى أن الذى ينبغى عمله لمصلحة نقيض العالمية الذى نشترك فيه - برات وأنا - هو أن نهز المصطلحات الفضفاضة مثل "النزعة الكونية" و"النزعة الدولية" لنخلصها من العالمية العقلانية التى وقعت فى حبائلها منذ كانت Kant، وبذلك تقوم بالعمل المهم لتحديد وتقوية ومراجعة ونشر السياسة الكونية أو الدولية التى ستكون أكثر تحديدا لذاتها وأكثر فعالية من كل ما رأيناه حتى الآن. إن المفارقة البسيطة فى مفهوم "التقدم نحو معاداة التقدم" يشير إلى أن مثل هذه السياسة لن تهرب هروبا تاما من النزعات العالمية التى جرت العادة فى كثير من الأحيان على ربطها بها أو دمجها فيها. والفرضية التى أطرحها هنا هى أنها يمكن أن تتفاوض باسم نفسها من أجل الانضمام إلى العالمية بشروط أكثر تميزا، أى أكثر اتساعا وأكثر وعيا بالذات.

إن "عيون إمبريالية" تحسن بدء هذا العمل التفاوضى أولاً بإدراك مشاركتها الحتمية فى أشكال عديدة من العالمية. ونحن نلمح - على الفور - شجاعة برات الذهنية غير العادية فى رفضها تبنى صورة "الرؤية من لا مكان"، أى رفض انتقاد المسافر الأوروبى الذكر (الذى تفترض آراء كثيرة أنه مخطئ فى كل شىء) بدون تقديم أمثلة مقابلة توضح كيف يمكن تقديم وصف سليم - أو على الأقل وصف أفضل - للأرض الغربية. كما أنها تشرح لماذا كان من الممكن تقديم وصف أفضل. وكل من كيف ولماذا هى بالطبع مناشدة لمناقشة معيارية عامة سبق أن تعلم النقاد الحريصون أن يتجنبوا نقاطها الضمنية مهما كانت عموميتها متضمَّنة فى مقالاتهم النقدية.

كقرينة توضيحية لمستنقع كنجزلى الأسود تقابل برات بين الرؤية من قمة جبل أو شرفة فندق، وبين مصدرين أو مبدئين بديلين لشخصية المسافر. الأول هو ازدواجية الوصف متمثلة فى الأفريقى/الأمريكى ريتشارد رايت، والفرنسى/الجزائرى ألبير كامى Albert Camus . تقول برات: "إن كون المرء ذا هوية مزدوجة مثل كامى أو رايت يفتح الطريق إلى أن يكون غريباً سهل الحركة دون الوقوع فى الأخطاء العادية لوجهة نظر الذكر الأبيض".

حين نقول هذا، فإننا نتهيأ لسماع الاعتراض بأن كل إنسان تقريباً يستطيع تجنب هذه الأخطاء، الأمريكى على الأقل يستطيع ذلك. ولأن الهوية المزدوجة فى الولايات المتحدة هى الاستثناء لا القاعدة، فإن الخطورة تكمن فى إبدال المسافر الأوروبى الذكر - كنموذج عالمى للطريقة الخاطئة فى النظر إلى سائر العالم - بالمسافر الأمريكى (ربما من أى من النوعين) كنموذج عالمى مقابل للطريقة الصائبة. إن اللجوء إلى هذه العالمية الأمريكية الجديدة سوف تكون له عواقب سياسية. فى مقال نشر عام (١٩٩٤) قال يوسى شين Yossi Shain مستشهدا بكتاب لويس جيرسون Louis Gerson عام (١٩٦٤) عن "الأوصاف المزدوجة" فى السياسة والدبلوماسية الأمريكيتين قال إن "الانفتاح الفعلى والمنتظر للحكومة الأمريكية لتأثير المسائل العرقية" يعتبر علامة على إمكان إقناعها بواسطة "مجموعات الدياسبورا بتشجيع مبدأ الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان حول العالم". ولكن حينما "تتجاوز الرغبة فى تقدير التنوع الذى يشكل الولايات المتحدة حينما تتجاوز حدودها، وترفع من شأن التعددية الثقافية الأمريكية باعتبارها متماثلة شكلاً مع العالم" كما يقول چورچ يوديتشى George Yudice فى مقال عنوانه "نحن لسنا العالم"، فإن النتيجة الأقرب هى صورة جديدة وخطيرة من القومية الأمريكية. والمثال القوى الذى يقدمه يوديتشى هو تعبئة ١٩٩١ ضد العراق: "إن جيش الولايات المتحدة ذلك المدافع العالمى - أو بعبارة أدق المرتزق العالمى - عن التجارة الحرة لمصلحة رأس المال العالمى قد صُوِّر على أنه رمز للتعددية الثقافية من خلال المشاهد التليفزيونية التى روّجت لحرب الخليج فى أسواق العالم".

والمبدأ الثانى الذى تواجه به برات "المشهد الرئيسى فى كل ما أبحثه" هو - ربما لمزيد من الدهشة - ما يسميه يوديتشى "مصالح رأس المال العالمى".

تقول برات: "إن هناك سيدة إمبريالية – ولكنها معارضة للاستعمار (كنجزلى) – قد استغلت شهرتها ككاتبة ومستكشفة لمحاولة تأييد وجهة نظر السوق الحرة فى أن التوسعية والعلاقات الحدودية يستحسن أن تبقى فى أيدى التجار. إن الإدارات الاستعمارية، والعمليات التبشيرية، والشركات الكبرى كانت كلها قاهرة ومدمرة وغير عملية". بعبارة أخرى من وراء مشروع كنجزلى لاستعادة "البراءة الأوروبية"، ومن وراء "طريقتها الخاصة فى أن تكون أوروبية وهى فى أفريقيا" كان هناك التزام نحو "احتمال التوسع الاقتصادى دون سيطرة أو استغلال".

وتلفت برات الانتباه إلى حقيقة أن اقتراح كنجزلى الذى "يبدو أنه مصمم خصيصاً للاستجابة لآلام الأوروبى الذى هبط فى مستنقع بعد وقوعه من قمة الجبل. هذا الاقتراح يشكل مفهومها الخاص للتفوق"، حتى ولو حاول أيضا "التفرقة بين التفوق والسيطرة". وفى إصرارها على أن "علاقة التفوق الضمنى بين الرائى والمرئي" ليست هى النوع الوحيد للتفوق، وأن التفوق بشكل أو بآخر هو جزء أساسى من النظرة الفاحصة، فإن برات ترفض بشجاعة النقاء المغرى – ولكنه خادع – للوقوف خارج السلطة، أو خارج الرغبة فى السلطة. وإنها لمسافة قصيرة تلك التى تقع بين هذا الرفض النموذجى، وبين الانتهاء إلى أن تقييم برات لمستنقع كنجزلى لا ينفصل عن المصدر البديل للقوة المتفوقة غير المسيطرة التى ظنت كنجزلى أنها قد عثرت عليها فى عمليات السوق. بعبارة أخرى ليس من الصعب استنتاج أن علاقة كنجزلى الحسية بالمستنقعات ليست تعبيرا بسيطا عن جنسها، ومتعارضاً مع مناصرتها لإمبريالية التجارة الحرة، ولكنه متماشٍ مع جنسها ومع التجارة الحرة فى آن واحد. إن المستنقع رمز للذاتية الأنثوية، وفى الوقت نفسه رمز للتسطيح أو التمييع الذى يغرى به السوق. وفى الحقيقة يمكن اعتباره عرضا طوبوغرافيا للعملية التى تتم بها إذابة كل الجوامد إذا استشهدنا – بتصرف – بالمانيفستو الشيوعى ("والإذابة" واحد من رموز برات المفضلة.) فى المستنقع يكون الخط الفاصل بين الجامد والسائل قريباً وغير منظور فى الوقت نفسه. وبمعارضة التسلسل الهرمى السلطوى، وبالانهيار المتأرجح إلى علاقة غامضة لا تتميز بالثبات بل بعدم الحسم تعثر الرأسمالية فى المستنقع على صورة أفضل لها، مما تعثر عليه فوق قمة الجبل. وكما تفعل كنجزلى نفسها، فإنها تدعو إلى نوع من التفوق يتجنب النموذج المرئى الكريه للسيطرة من أعلى.

ويعطينا سلافوى زيزيك Slavoj Zizek القدر نفسه من الدهشة حين يؤيد هذا التطابق بين السوق والمستنقع بقوله إن ثنائية السيد/العبد عند هيجل Hegel - واحد فوق والآخر تحت - لا تعبر بدقة عن المجتمع الرأسمالى. ويقول إن قواعد السوق تعنى تقديس البضائع، وتقديس البضائع لا يتماشى مع تقديس العلاقات الإنسانية. وطبقا لما يقوله زيزيك فإنه " فى المجتمعات التى يعلو فيها تقديس البضائع يتدنى فيها تماما احترام العلاقات بين الرجال، بينما فى المجتمعات التى يعلو فيها تقديس العلاقات بين الرجال، أى فى المجتمعات ما قبل الرأسمالية لم يظهر بعد تقديس البضائع". إذن فالتحول إلى الرأسمالية كان معناه نهاية ذلك النوع من السيطرة المباشرة الصريحة لفرد على آخر، وهو ما تجسده برات فى عبارتها المجازية: "المشهد الرئيسى فى كل ما أبحثه". "إن موضع التقديس قد تحول ... من العلاقات الذاتية المتبادلة إلى علاقات بين الأشياء، ولم تعد العلاقات الاجتماعية الحساسة - علاقات الإنتاج - واضحة فى شكل العلاقات الشخصية المتبادلة، علاقة السيطرة والعبودية (أو السيد وعبيده، وهكذا). وكما قال ماركس فإنها تخفى نفسها "وراء أشكال العلاقات الاجتماعية بين الأشياء، بين منتجات العمال".

وحسبما يشير زيزيك: إذا كانت السوق تضع نهاية للسيطرة الهيجلية، فسوف يتضح أن عبارة السيد/العبد هى نفسها مثال لنوع من التعميم الهيجلى أو "السيئ" دأب معارضو هيجل ومعارضو العالمية على الاستفادة منه. وبهذا المعنى فإن العبارة المجازية لبرات عن المستنقع النسائى وقمة الجبل الرجالية هى عبارة تنطوى على تدمير ذاتى؛ لأن التعارض بين التشبيهين البصريين يمّحى بسبب غموض مدلولات المستنقع، وهو الغموض الذى يصاحب تعميم علاقات السوق. كذلك فإن التشابه بين الأمرين لابد من تطبيقه على الحاضر، فإذا كان التفوق بالنسبة للسيطرة هو كالسوق الحرة بالنسبة للحكم الاستعمارى، إذن فإن تفضيل برات لكنجزلى يضعها فى صف الهيمنة الإمبريالية الجديدة لأمريكا فى الفترة من نهاية الاستعمار وبدء الاستقلال الرسمى، والتى تعتبر بالمثل نموذجا للتفوق بدون سيطرة. ويبدو حينئذ أن حجتها لا تعتمد فقط على المجانسة الرقيقة والحتمية للنساء والسود، بل كذلك على الأثر غير المرئى لاثنتين من القضايا الكلية الخفية فى أمريكا الشمالية فى أواخر القرن العشرين، الجنسيات المزدوجة والسوق، وهى تبنى عليهما صورة مميزة لأمريكا الشمالية عن "التقدم".

ما أريد توضيحه هنا ليس أن العالمية المعارضة للإمبريالية مثل العالمية الإمبريالية التى تناقضها، من المحتم اختزالها لتطابق مصالح موقع نشأتها المحلية لأننا إذا جعلنا الأمة هى المجال الحتمى للنزعة الدولية بهذه الطريقة، فإن هذا سيعنى مجرد الحركة – كما يحذر إرنتولاكلاو Ernesto laclau وشانتال مرف Chantal Mouffe– "من المعنى الجوهرى للمجموع إلى المعنى الجوهرى للعناصر". أنا فقط أقترح أنه إذا كان انتقاد العالمية مقصورا على نوع أو أخر منها، وإذا كانت المسائل الكلية (كما قالت ديانافس Diana Fuss عن القضايا الجوهرية) التى نتقبل قراراتها دون تأمل؛ لأن انتقادات العالمية تصرف نظرنا عن ذلك، إذن فنحن فى حاجة إلى أن نحول انتباهنا الدقيق عن مناقشة العالمية ومناقضاتها، ونركز بدلا من ذلك على القضايا الكلية التى كانت تخفيها بدون شك ليس لكى ننتهى منها، بل لكى نناقش معايير التمييز بينها.

لكى نتناول المثال السابق من الواضح أننا نحتاج إلى أن نلقى نظرة أخرى على عالمية السوق، العالمية التى توشك أن تمر دون أن نلاحظها لأنها لا تعتبر مثلا أعلى مرغوبا فيه رغم أن ذلك لا يقلل من عالميتها المؤثرة. وحتى معارضو العالمية المتحمسون يجدون من الصعب الاستغناء عن فكرة ما عن سوق رأسمالية عالمية حقيقية كلما أرادوا أن يبرروا التباينات الفعلية التى تخفيها العالميات المزيفة. ومع ذلك فإن ما يذكره زيزيك عن أن الرأسمالية تزرع صورة هيجل العامة عن المسيطر (بكسر الطاء) والمسيطر عليه يمكن تفنيده على أساس أنه سواء كانت مثل هذه المنافسات الزوجية غائبة عن علاقات الإنتاج الرأسمالية أم لا، فهى بالتأكيد ليست غائبة عن علاقات النوع والعنصر والإمبريالية الجديدة. إن شعارات مثل "السياسات الصغيرة" و"الشخصى هو السياسى" أيا كانت ملامح النقص فيها قد أوضحت ذلك تماما. ومن بين الكثير الذى دبج ضد التركيز على أوروبا، وضد هيجل، فإن جدلية هيجل عن السيد/ العبد تظل شكلا أساسيا لعلاقات العالم الأول/ العالم الثالث، مثل تلك التى تناقشها برات. وأثناء إدانة التعارض بين العالمية والإقليمية (الوطنية). يقول ناوكى ساكاى naoki Sakae : "إن العلاقة بين الغرب وغير الغرب يبدو أنها تسير حسب النهج القديم والمعتاد للسيد والعبد".

إذا كان الأمر كذلك، فإننا حينئذ نخطىء إذا عاملنا "السوق"، أو الرأسمالية العالمية كقضية كلية مؤثرة. وقد ساهم افتراض أن الرأسمالية هى حقا عالمية بمعنى السيطرة على كل ملامح الحياة الاجتماعية ساهم أكثر من أى شىء آخر فى إعادة خلق قضية العالمية فى زماننا. على سبيل المثال يقول نيكولاس جارنام Nicholas Garnham :

"إذا سلمنا بأن النظام الاقتصادى ذو أبعاد عالمية حقا، وفى الوقت نفسه يضع الخطوط لقدر كبير من العمل الاجتماعى، فإن المشروع التنويرى للديمقراطية يتطلب منا أن نجرى الرهان الباسكالى (Pascalian) على العقلانية العالمية لأنه بدون ذلك لن يمكن تحقيق المشروع التحريرى للتنوير، وسوف نظل - بدرجة كبيرة - خاضعين لنظام خارج عن سيطرتنا". بالنسبة لجارنام، فإن الرأسمالية الدولية حقيقة عالمية ، ولذلك فهى تتطلب عالمية أخلاقية وإدراكية. أما إيتيين باليبار Etienne Balibar فيبدأ من النقطة نفسها - بما يسميه "العالمية الحقيقية" للترابط العالمى الجديد - ويقدم فارقًا دقيقا بين العالمية "الزائفة" والعالمية "المثالية" كما يتناول موضوع تصور عالمية لا تستغنى عن السيطرة. وهو يقول إن تكوين الأمة "ليس مرتبطا بالمعنى المجرد للسوق الرأسمالية، بل بشكلها الواقعى، شكل "اقتصاد عالمى" يجرى تنظيم مستويات السلطة فيه دائما إلى "أطراف"... تستقر بينها علاقات تبادل وسيطرة غير متساوية". وعلى أية حال يبقى سؤال عما إذا كان هذا نظامًا واحداً له أوجه مختلفة يظهرها للقلب وللأطراف (أى تقديس البضائع عند القلب، والسيطرة الشخصية عند الأطراف) أم أنه ربما مجرد مظهر لنظام واحد. ماذا عن أولئك الذين شملهم رأس المال العالمى ثم تركهم، أو أولئك الذين لم يهتم باستغلالهم إلا فى أضيق الحدود؟ هل نحن متأكدون من أننا جميعا كما تقول شركة الهاتف على الخط أى مترابطون ؟

من قبيل المفارقات أن مشروع إنقاذ النزعة الكونية قد ينال دفعة تشجيع من فكرة أننا أقل ترابطًا مما كنا نظن. وطبقًا لما يقول نيل لازاروس neil Lazarus وآخرون حين يدين أنصار الكونية عند "القلب" النزعة القومية عند "الأطراف"، فإن فعلهم هذا ينم عن مسايرة طائشة لمصالح رأس المال العالمى، وذلك لأنه "كلما زاد تمكن الرأسمالية من تدعيم نفسها كنظام عالمى عبر الخمسين عاما الماضية كان ذلك يؤدى إلى أن تبدو النزعات القومية المتمردة - فى عيون برجوازية العاصمة -

"كحواجز متضخمة للتوسع والتراكم". هذا التوازن بين النزعة الكونية والرأسمالية العالمية هو ما تفسره "عيون إمبريالية". فعند مارى كنجزلى - كما تقول برات - أن تدعيم "التوسع والتراكم" لا يكون مؤيدا للمشاهدة الكونية بل معارضًا لها - أى لا يؤيد الارتفاعات المكشوفة عند القمم، بل الرؤية الضبابية الظلامية عند المستنقع. ويتفهم الخلفية المنطقية، فإن هذا يعنى أن التفوق المنظورى الذى تربطه برات بالحركية الكونية قد لا يتماشى مع السوق بأى شكل بسيط أو مباشر، أو مع العالمية الجغرافية للمسافر الكونى، بل مع نوع من السيطرة الشخصية ليس ضروريا أو مميزًا للعصر الحديث. إذا تتبعنا هذا الرأى، فيمكننا أن نستنتج أن منظور كنجزلى عن السوق الحرة لن ينتج عنه بالضرورة موقف ضد مطالب العالم الثالث بالاستغلال الوطنى، بل قد يؤازر مثل هذه المطالب اعتماداً على تعاون الصفوة المعنية. وقد يستنتج المرء أنه فى موقف معين حتى النزعة الكونية من النوع الرمزى قد لا تعمل لمصلحة رأس المال العالمى، بل ضدها.

إن نوع الفاصل الذى أفكر فيه، ونوع الفوارق التى يحدثها داخل - وضد - العالمية غير المدروسة نجد توضيحًا له فى مقالة لازاروس الرائعة حول ما كتبه فرانز فانون Franz Fanon عن الثورة الجزائرية. يقول لازاروس : "فى رأى فانون، أنه من المستحيل تفسير ما حدث من تسريح جماعى وحرمان من الحقوق بالنسبة للجيش والشعب فى السنوات التالية لنيل الاستقلال فى الجزائر سنة ١٩٦٢ ... مثل هذا التطور لا يستقيم مع الصورة التى يرسمها فانون لشعب كان يزداد تنظيمًا وتوحداً واقترابًا من معرفة ذاته كلما ازداد صراعه ضد قوات الاستعمار الفرنسى."... "يبدو فى الواقع أن طبقة الفلاحين الجزائريين لم يقتربوا على الإطلاق من أفكار جبهة التحرير الوطنى حتى وهى تحارب تحت قيادتها".

يقول لازاروس أيضا إن فانون أخطأ حين خلط بين الهيمنة والسيطرة، ففى "الجلد الأسود"، و"الأقنعة البيضاء" - إن لم يكن فى "بؤساء الأرض" - يبدو فانون مقتنعًا "بالتحول الحاسم الذى أحدثه الاستعمار". وفى الواقع - على أية حال أن :"الصيغ الثقافية الثانوية الموروثة (اللغة، الرقص، الموسيقى، الحكايات التاريخية) استطاعت أن تحتفظ - فى آن واحد - بتقليديتها واستقلالها عن معظم أشكال ثقافة الصفوة

(الاستعمارية والوطنية) بالنسبة لغالبية المستعمرين - بفتح الميم الثانية - خصوصًا أولئك المنتمين إلى الطبقات المهمشة (ومعظمها من الفلاحين) التى تحيا بعيدًا نوعًا ما عن المراكز الإدارية والمدنية للقوة الاستعمارية كانت تجربتهم مع الاستعمار مركزة مبدئيا فى معانى الهيمنة، أى فيما يتصل بالابتزاز المادى والبدنى والاقتصادى، القهر، والضرائب، والتجنيد، والعمل الإجبارى، والطرد، ونزع الملكية .. الخ). ولم تكن هناك إلا محاولات ضئيلة نسبيا من المؤسسة الاستعمارية للسيطرة على هذه الطبقات الهامشية ، أى لنيل تأييدها الفكرى والمعنوى والثقافى والعقلى للاستعمار".

إن نوع هوية ما بعد الاستعمار التى تم تشكيلها فى الصراع (الهيجلى) بين المستعمر (بكسر الميم الثانية) والمستعمرين - وهى هوية تبقى معتمدة على المستعمر الأوروبى ومقاومة له فى آن واحد - قد جرى تعميمها بشكل زائف، ومعها الاستعداد والقدرة على إعاقة النزعة الدولية التى هى حليفها العالمى. وطبقًا لأقوال لازاروس رغم أنه لا يصل إلى هذه النتيجة بوضوح ، فإن مثل هذه الهوية لن تنشأ فى الحقيقة إلا عند الأقلية من أهل المدن الذين قادوا الصراع. ويمهد هذا الطريق إلى فرضية مخططة قامت عليها دلائل كثيرة فى أماكن متباعدة من العالم مثل الصين وأوروبا الشرقية، بمعنى أن الأصولية القومية الجديدة هى ظاهرة متصلة بصفوة أهل المدن، ويتم التعبير عنها بين أولئك المتصلين اتصالا مباشرًا مع "الغرب"، وأنه بسبب عدم استقرار وعدم اكتمال التطور الرأسمالى توجد هنا فى أماكن أخرى سلسلة من النزعات الكونية الشعبية المنحازة من النوع الذى يجده أميثاف جوش Amitau Ghosh بين العمال المصريين المذكورين فى "فى الأرض العتيقة". إذا كان الأمر كذلك، وإذا كنا سنتشجع - بناء على هذا - وننفض أيدينا من مبدأ "الكلية" الذى يشترك فيه عدد من الأمثلة الهيجلية/الفرويدية (Hegelian - freudian) للآخرية" فى مرحلة ما بعد الاستعمار، فقد نكتشف أن أكبر عقبة تعترض تنشيط النزعة الدولية ليست هى النزعة القومية غير الناضجة للأغلبية المتمسكة بوطنها فى العالم الثالث (أو الأول)، بل هى النزعة القومية النشيطة المحنكة عند صفوة المثقفين من أمثالنا.

هذا الاستنتاج الذى نخرج به من فكرة أن العالم ليس مترابطًا تمامًا يستهدف واحدة من العقبات الأشد، والأوسع نطاقًا أمام النزعة الدولية، افتراض أن علم النفس

جميعه يتصل بالقومية، وأن الشعور كله شعور قومي. عند برات - على سبيل المثال - ترتبط الحركية الكونية - المحصورة في لوحة "المشهد الرئيسي في كل ما أبحثه" - برفض الملامح الحسية. وفي تفسير برات لكتابات ألبير كامي عن الجزائر (وهو مثل آخر من أمثلتها المضادة) تنتهي قصة "المرأة الخاطئة" "بمشهد ليلي حين تمر المرأة (الفرنسية) - وهي وحيدة في قلب الليل - بلحظة انصهار حسي مع "مملكة الصحراء" التي لا يمكن أن تكون مملكتها". وفي فقرة ريتشارد رايت عن أفريقيا يتسبب الظلام في "لحظة حسية مكثفة". كأنما لا تأتي هذه اللحظة الحسية إلا عند إغماض العيون. إن البصر يعني الامتلاك، والامتلاك يعني القوة. ويبدو أن القياس المنطقي يقول إن ما يتصل بالحس لا يتوافق مع القوة.

مرة أخرى تبدو الصورة المنقحة لهذا المنطق معتادة كلما تحدثنا عن الحركية الدولية، وهذا هو ما اقترحه ريتشارد رورتي Richard Rorty في مقالته الشهيرة في "نيويورك تايمز" حيث اتهم الأكاديميين الأمريكان من أنصار التعدد الثقافي بازدراء "عاطفة الكبرياء الوطني"، وهذا أيضا ما يتضح في وصف بنديكت أندرسون Benedict Anderson للأمة بأنها "الزمالة الأفقية العميقة". إن مدعي الحماس للنزعة الدولية الذي ينظر بتعال من مرتفع بعيد لابد أن يعيش بدون تجربة لحظات الانتشاء العاطفي لأن الإحساس العميق أو الحقيقي إحساس أفقي - أي قومي - حين تصبح الأمة هي الدين، وتصير أول قيمة شرعية عالمية في الحياة السياسية في زماننا كما يقول أندرسون؛ لأن الناس على استعداد للموت في سبيلها. ثم يسأل سؤالا محددا: "من ذلك المستعد للموت في سبيل الكوميكون أو المجموعة الاقتصادية الأوروبية ؟ بهذه الطريقة، وربما بقدر من احتقار الذات يتخلص أندرسون من "فرقة إبراهام لينكولن"، ومن "قوانين العفو الدولي"، ومن "أطباء بلا حدود" تاركا نصير النزعة الدولية أو الكونية ليصبح مواطنًا ثانويا أو غير إنساني، وغير مستعد للموت في سبيل أي شيء، أي ليصبح كالزبد الطافي بدون أية قاعدة مادية أو ارتباط عاطفي يربطه بالآخرين، باختصار ليصبح بلا كيان.

إذا كانت الثقافة هي مجال الإحساس؛ إذن فأندرسون يرى أنه لا ثقافة في النزعة الكونية، بل غياب للإحساس. ولكن هذا - كما قلت في الفصل الأول - ليس نتيجة

لأفكار أندرسون، فالإحساسات تنشأ داخل وحدة إدارية محددة على مستوى وطنى، ولكن الحدود نفسها ليست هى التى تقوم بالعمل المؤثر، فالإحساسات نفسها يتم إنتاجها - وإن لم يكن إلى الدرجة نفسها - بواسطة أنواع من الروابط يزداد تواجدها الآن على المستوى الدولى. ولو أن الناس يستطيعون أن يكونوا عاطفيين بالدرجة نفسها التى هم عليها - كما يقول أندرسون - مع مواطنيهم الذين لا يلتقون بهم قط؛ إذن لماذا لا يكونون كذلك مع أولئك الذين ليسوا مواطنيهم، أى مع أناس يربطهم بهم نوع آخر من الزمالة؟ وإذا كان هناك ما يسمى "عاطفة الكبرياء الوطنى"، فلماذا لا تكون هناك عواطف كبرياء دولى - قائمة على زمالة أفقية - من خلال المساواة الأساسية بين الأمم ؟ لماذا تضطر مارتا نوسباوم Martha Nussbaum إلى التأكيد بقوة على أن "حياة نصير النزعة الكونية ... ليس من الضرورى أن تكون مملة، ولا مسطحة ، ولا خالية من الحب ؟"

إحدى الإجابات على هذه الأسئلة تلوح لنا من وصف أيتين باليبار للنزعة الكونية التى صدرها "الفلاسفة" فى عصر الثورة الفرنسية. إننا نكاد نسمع صدى بعيداً لفكاهة فرويد Frued عن المرأة التى تعانى المخاض، وتصرخ أولا بالفرنسية، ثم بالألمانية، ولكنها لا تطلب مساعدة طبيبها إلا باللهجة اليبدية Yiddish (لهجة ألمانية تكثر فيها الكلمات العبرية والسلافية) نكاد نسمع هذه الحكاية حين يطابق باليبار النزعة الكونية بلغة مكتسبة غير قومية لغة تستبعد المشاعر العميقة الحقيقية :

"إن النزعة الكونية كما ظهرت فى القرن الثامن عشر فى "دولة الأدب" ليست أكثر من شكل بعيد للإنسانية والعالمية. وبغض النظر عن إعلان التغلب على المنافسات القومية، فإن مظهرها الإيديولوجى هو ما تتأكد حقيقته فيما يُفعل باسمها لا فيما يقال، وما يقال الآن هو من ناحية فرض اللغة الفرنسية "كلغة عالمية" على فلسفة ولغة كل الشعوب، ومن ناحية أخرى إحداث الشقاق بين الطبقات الدنيا - الجماهير - وبين الطبقة المثقفة فى كل الأمم، وكلتا العمليتين ترتبط إحداهما بالأخرى. إن هناك إبعاداً مزدوجًا للمثقفين وللناس ، الأولون لا يشعرون بشىء مما يقولونه فى لغة أجنبية (ومفاهيمهم خاوية)، والآخرون ليست عندهم معرفة عقلانية لما يشعرون به (بديهتهم عمياء)، وبذلك يصبحون أغرابًا أمام أفكارهم ذاتها".

إن الإحساس – فيما يبدو – هو إشارة مشفرة إلى الدوائر الانتخابية، فغياب الإحساس عند نصير النزعة الكونية يعنى أن الجماهير ليست فى الصورة، أى ليست قادمة وراءه. ولكن كيف نتأكد من أنها ليست وراءه، أو حتى تقود المسيرة؟ فى الحقيقة، ليس من المؤكد أن مخطط باليبار يستبعد مثل هذا الاحتمال. وعلى غرار "عيون إمبريالية" لبرات ، وغيرها من الأمثلة الحديثة المعارضة للنزعة الكونية والموجهة إلى الهيمنة العالمية للولايات المتحدة، فإن إشارته إلى النقد الذاتى القومى (فى مواجهة عصر الهيمنة الثقافية الفرنسية فى أوروبا) تهيئ قوة مريحة ولكنها مبالغ فيها للشر الكامن فى القوة الإمبريالية. إنه يقترح أن النزعة الكونية إن هى إلا حيلة تتمكن بها القوة الإمبريالية من الهيمنة على منافسيها القوميين بتقسيمهم داخليا، أى أن إبعاد المثقفين عن الإحساس وعن الناس (وكلا الإبعادين أمر واحد بالفعل) ينتج بصورة ثابتة وإن لم تكن قطعية عن إتمام اللغة الفرنسية. وبدون غرابة هذه اللغة لما حدث انقسام بين المثقفين والشعب كما هو الحال فى فرنسا نفسها (كما يشير المفهوم من السياق ضمنا). حينئذ – فيما يبدو – يستطيع الناس أن يفكروا، ويستطيع المثقفون أن يحسوا. وبدون التدخل المفرق والشاذ لقومية المستعمر (بكسر الميم) لكانت الأمة المستعمرة (بفتح الميم) كالشخص الكامل، وقادرة على الجمع بين الإحساس والتفكير.

ويدمج نفسه كفرنسى مع المصدر الغريب للنزعة الكونية يبدو باليبار راغبًا فى أن يقترح أنه إذا أمكن محو هذه الغربة، فسوف يسود التوافق الوطنى من جديد متجاوزا الانقسام الطبقى الداخلى الذى لن يكون شيئا هاما فى النهاية. بعبارة أخرى فإن النزعة الكونية تحدث بمقاومة الإمبريالية ما تحدث العنصرية بالنزعة القومية، وذلك فى التحليل الذى يقدمه باليبار . فى "العنصرية والعالمية" يقول باليبار إن المؤسسات والإيديولوجيات الوطنية حين تواجه بمهمة التغلب على "الخصومات والصراعات" "تكاد تنجح ولكن ليس تمامًا... وهذا الموقف يفتح الطريق أمام عملية مستمرة من الإحلال والهروب. إنك تحتاج إلى مزيد من القومية. إنك تحتاج إلى قومية "أكثر قومية" إن جاز التعبير "من القومية نفسها، وهو ما يمكن أن أسميه – بعبارة ديريدا Derrida – "ملحقًا للقومية داخل النزعة القومية". ويختتم باليبار بقوله إن العنصرية "ببساطة هى ذلك الملحق." إن وجهة نظر باليبار عن النزعة الكونية تقدم خطا موازيا

منمقًا للماسوشية. هنا يوفر تطابق الكونية مع النخبوية الملحق المؤثر، ملحقًا ليس للقومية، بل لمعاداة الإمبريالية لأنه يزيل ملمح الفصل بين الطبقات من معاداة الإمبريالية مثلما أن العنصرية - فى تحليل باليبار - تزيل ملمح الفصل بين الطبقات من النزعة القومية. إن التميز الطبقى الذى ينسب إلى نصير النزعة الكونية لابد من اختراعه إن لم يكن موجوداً؛ لأنه يقدم حلا مثاليا للمشاكل الداخلية فى النزعة القومية. وبواسطة هذه النسبة، يتم طرد الفوارق الطبقية الظاهرة فى مجموعة تبدو فى آن واحد داخلية وخارجية محلية وغريبة. هذه المجموعة يمكن أن تكون عنصرية (اليهود) أو جنسية (الشواذ) كما حدث كثيراً، ولكنها تخدم غرضها بدون أولئك أو هؤلاء.. وفى هذه الأيام حيث تعلو كثيرا نغمة الحساسيات العنصرية أو الجنسية هناك فائدة ملموسة فى إيجاد نوعية من كبش الفداء الوطنى، نصير النزعة الكونية الذى يستطيع تجنب المسألتين.

كما أوضحت هذه الرفقة التحليلية لرورتى Rorty فإن منطقًا كهذا يمثل مشكلة ثقيلة أمام اليسار الثقافى فى الولايات المتحدة. ومهما كان التقارب المزعوم بين النزعة الكونية والرأسمالية، فإن الأولى تتعرض اليوم لهجوم من جهات كثيرة لا تشغل نفسها بمهاجمة الرأسمالية. ورغم أن معظم هذه الهجمات يأتى من اليمين، فإن سلاح الهجوم الأول يتمثل فى أفكار شعبية غير نخبوية تستهجن التمادى فى الاهتمام بالثقافات غير الأوروبية وغير المقبولة بربطها بعجرفة السلطة والتميز الاقتصادى داخل البلاد. وأحيانا يتعاون اليسار الثقافى مع هذا التشويه الداخلى لما هو خارج الحدود كما يحدث حين يلف ويدور معذبا نفسه حول الانتماءات الطبقية لممارسة أفكارنا بعد الاستعمار فى عواصم العالم الثالث حتى حين بذل هؤلاء جهوداً واضحة لتحرير أفكارهم من مثل هذه الانتماءات.

إن الدفاع عن النفس يتطلب التفنيد والتنازل معا. من ناحية هناك بعض الصواب فى الصورة التى رسمها أعداء النزعة الكونية. فمهمة تعليم طلبتنا وأنفسنا الاتصال بالثقافات البعيدة لن تكتسب شيئًا من السهولة إلا إذا أعاد اليسار الثقافى النظر فى علاقاته المفقودة على المستوى المحلى. ومن ناحية أخرى قد يكون طريق البدء فى إرساء هذه العلاقات المفقودة هو التساؤل حول خطوة مهمة فى المنطق الذى

يلقى المسئولية على النزعة الكونية، أى أنه "حين يكون الإحساس" تعنى "حين يكون الناس"، "وحيث يكون الناس"، إذا أردنا الحقيقة" هو مع وداخل الأمة. ولكن من ذا الذى يقول إنه "حيث يكون الناس". فى الولايات المتحدة مثلا هو أمر وطنى صميم؟ فلننظر إلى الجدل الدائر حول حقوق الإنسان، والمركز فى مؤسسات مثل الأمم المتحدة. سواء فكرنا فى الإعجاب الغريب عند جمهور الولايات المتحدة بالبوسنة، أو بسجون الصين، أو بحادثة مايكل فاى Michael fay فى سنغافورة فى ١٩٩٤ التى أظهرت الاستطلاعات بشأنها أن غالبية الأمريكيين - على عكس الرئيس - لم يظهروا غضبا وطنيا لمعاقبة صبى أمريكى بأيدى شرطة أسيوية فمن الواضح أن لغة حقوق الإنسان تعبر عن عاطفة كبيرة ودافئة، وبدرجة ما دولية . ومهما كانت اللغة ناقصة، فإنها كأى لغة تعبر عما يشعر الناس أنه "عدل" . إنها إحدى الصور المحسوسة بكثرة وبعمق، والتى أخرجتها النزعة الدولية من دائرة النظريات. إن الشعور موجود وكذلك الناس. ولكن أين المثقفون؟ هذا موضوع دولى لم ينتبه له اليسار الثقافى رغم ميوله الرذيلة القوية فى مجالات أخرى.

هناك أسباب عديدة لهذا، ولكنى أعتقد أن من الأهمية بمكان أن نميز بين أمرين يكثر الخلط بينهما. أحد الأسباب الواضحة لإهمال اليسار الثقافى مناقشة حقوق الإنسان هو ارتباط اليسار الثقافى بالثقافة بمعنى غير عالمى. إن الثقافة - كعامل اختلاف - كانت واحدا من الأسس المنطقية - إن لم تكن أهمها - لإنتاج الثقافة فى الدراسات الثقافية، والمناقشة التعميمية لحقوق الإنسان تأخذ اتجاها مضادا لهذا المنطق. ولهذا فإن التعارض بين الثقافة وحقوق الإنسان، أو بين الثقافة وأى معيار للتعميم يأخذ شكل الانحياز إلى الاختلافات التى يمكن وصفها بما أسماه تشارلز تيلور "فرضية عدم القابلية للإصلاح". وعلى أساس هذه الفرضية من المطلوب - كما يقول تيلور - النظر إلى الثقافات من وجهة نظرها هى، وبقواعدها هى؛ حينئذ لن تكون أبداً "خاطئة أو مختلطة أو مضللة".

لقد ظل اليسار الثقافى مستحقا ذلك الاسم (المثير للمشاكل ولكنه بلا بديل) بعدم خضوعه تماماً لفرضية عدم القابلية للإصلاح. وقد كانت فرانسواز ليونيه Francoise Lionnet فى مناقشتها لمسألة ختان الإناث فى فرنسا." إن قبول قيم التنوير المجردة بطريقة

شرعية وشديدة التعصب إنما يدمر ادعاء النظام للعالمية حيث إنها بذلك تدين الممارسات.. التى يستقر عليها التوازن العالمى لثقافة مختلفة". وهذا يجعل الاختلاف يبدو غير قابل للإصلاح. ولكن ليونيه تسمح بتطبيق قيم التنوير بطريقة لا تكون "شديدة التعصب". وتختم بقولها: "إن ما يبدو عالميا هو الطريقة التى تفرض بها الثقافات المختلفة. بشكل أو بآخر - قيوداً على أجساد أتباعها خصوصًا إذا كانت تلك الأجساد تحمل علاقة الأنثى". ولسنا بحاجة إلى تأكيد أن المساواة تعيش خارج مجال الاختلافات (ناعومى سكور **Naomi Schor** أظهرت القضية بحسم) لكى نقول إن احترام الاختلافات لابد أن يصطدم بحدود من نوع آخر - باختصار ليست هناك ثقافة غير قابلة للإصلاح.

والسبب الثانى لعدم مبالاة اليسار الثقافى بتعميم مناقشة حقوق الإنسان هو العلاقات الحقيقية لها بالقوة والعدل. يقول راى تشاو **Rey Chow** "منذ أيام دبلوماسية سفن المدفعية الإنجليزية إلى أيامنا هذه لم ينفصل موضوع حقوق الإنسان - حين يثار فى الصين فيما يتعلق بالغرب - عن امتيازات المستثنين من القوانين الوطنية مثل الدبلوماسى أو التاجر أو التبشيرى الغربى". بعبارة أخرى فإن "المواطنين الأجانب والخاضعين لقوى المعاهدات كانوا يخضعون للقوانين المدنية والجنائية لدولهم، وليس للقانون الصينى" وبالطبع لم يكن العكس، فالإعفاء من السلطة القضائية المحلية كان يسرى فى اتجاه واحد فقط. ولنلاحظ أن احتجاج تشاو على ازدواجية المعايير الكلاسيكية هذه ليس احتجاجًا باسم الاختلاف الثقافى، أو ضد تعميم المعايير، بل هو احتجاج ضد إساءة استخدام القوة، وهو يتماشى تماماً مع إحدى صور العالمية على الأقل من حيث المبدأ.

ما هو الفرق حين تناقش العالمية من زاوية القوة لا من زاوية الثقافة؟ فى مقالة نشرت أخيراً فى **The nation** استشهد دوجلاس لوميس **Douglas Lummis** بالعبارة الاستهلالية لبطرس بطرس غالى أمين عام الأمم المتحدة فى المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان عام ١٩٩٣ فى ڤيينا فقال : إن حقوق الإنسان كما يقول غالى موضوع عالمى تماما، وفى الوقت ذاته، فإنها تعكس علاقة قوة .... فى رأى بطرس غالى أن حقوق الإنسان تخدم الغرض نفسه الذى خدمه الحق المقدس فى القرن السابع عشر

"إنها كأوامر صريحة تخلق سلطة أعلى من أية سلطة أخرى". إن النظرة العامة إلى محاكمات مجرمى الحرب فى يوغوسلافيا السابقة - المحاكمات التى أشرفت عليها الأمم المتحدة على غرار محاكمات نورمبرج وطوكيو - تدفعنا إلى الملاحظة التالية : "أى محكمة دولية تقيمها الأمم المتحدة فى ظل هيكل قوتها الحالى لن تسعى وراء المجرمين الدوليين الكبار حقا"، ومنهم على سبيل المثال أولئك الذين ضربوا العراق بالقنابل، أو أولئك الذين يصنعون الأسلحة النووية.

"إن ما يجرى تأسيسه هنا ليس دولة عالمية كبرى جديدة، بل جبهة لسياسة النظام العالمى الجديد ، بعبارة أخرى حكم السبعة الكبار. ويمكننا أن نثق فى أن حدود الدول المتوسطة والصغيرة هى وحدها التى ستكون قابلة للاختراق القانونى الجديد. وهذه هى الدول نفسها التى كانت حدودها على الدوام قابلة للاختراق طوال عصر الاستعمار والإمبريالية الأوروبية ، وهى دول العالم الثالث وأوروبا الشرقية وأيا ما يمكن تحقيقه من إنجاز طيب بواسطة رعاة السلام النرويجيين أو النيجيريين مثلا فى حماية حقوق الإنسان فى لوس أنجلس أو ديترويت، فهذا شىء لا أظننا سنراه قريبًا".

أثناء تأليف هذا الكتاب (فى أكتوبر ١٩٩٤) تصادف أن قام موريس جليلى أهنها نزود Maurice Glélé Ahenhanzo من بنين المقرر الخاص بأشكال العبودية المعاصرة المعين من قبل لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة تصادف أن قام بزيارة الولايات المتحدة لبحث مشاكل التمييز العنصرى التى أثارتها المنظمات الأهلية وغيرها. لقد كانت هذه الزيارة حدثا هاما، فلأول مرة تسمح حكومة الولايات المتحدة لإحدى وكالات حقوق الإنسان بالأمم المتحدة أن تأتى إلى الولايات المتحدة لمراقبة الموقف. وحتى لو لم يكن هذا الحدث - على وجه الدقة - هو أن "راعى سلام نيجيريًا جاء ليحمى حقوق الإنسان فى لوس أنجلوس"، فهو ليس إجراء يمكن تجاهله فى هذا الاتجاه، وهو يجبرنا على التفكير فى حقوق الإنسان كآلية يمكن تطويق واحتواء قوتها - تمامًا أو دائمًا - بمعيار مزدوج ، إنها آلية خطيرة فى أيدى السبعة الكبار بالتأكيد، ولكنها يمكن أيضا أن ترتد إلى نحورهم.

إن التفكير السياسى فى العالمية المؤقتة لحقوق الإنسان ربما يكون بالبدء بالبديهيات المبسطة التالية. فالمعايير العالمية تمثل اتفاقيات مؤقتة توصلت إليها قوى معينة ، ويتم وضعها فى مواقف لا تتساوى فيها القوى كما يتم تطبيقها فى مواقف لا تتساوى فيها القوى. لذلك فتطبيقها يتم دائمًا بدون مساواة، والنتيجة دائما هى درجة من درجات الظلم. ويسرى هذا الكلام نفسه على أية آلية أو قوة قد تؤدى إلى تغيير الوضع الراهن لأنها سوف توضع ويتم تطبيقها داخل الوضع الراهن. وحين ندين مثل هذه الآليات والقوى مقدمًا - كما يفعل لوميس Lummis - فإننا نختار ترك الوضع الراهن على حاله، وهذه هى المشكلة فى وجهة نظر ديفيد چيه ديبو David J. Depew عن النزعة الكونية. يكتب ديبو فيقول إن كل الروايات الكبرى عن الوحدة العالمية تنهار، وتبدو كأنها مجرد "تصورات لمصالح معينة تظهر فيها أمة ما، أو طبقة ما، أو ثقافة ما بمظهر البطل .. بينما تظهر أمم وطبقات وثقافات أخرى بمظهر المفعول بهم لا الفاعلين فى التاريخ" لأنه إذا كانت "فكرة الوحدة التاريخية بمثل هذا الوضوح - الذى يدافع فيه المؤرخ، أو جمهرة المؤرخين عن التوحد التاريخى العالمى حول خطة محددة، وتحت حماية قوة محددة - فإنها تفقد قيمتها الإدراكية، وتصبح مجرد ملحق إيديولوچى لامتلاك وممارسة القوة". النقطة المهمة هنا هى أنه لا يمكن أن تكون هناك عالمية ليست "تحت حماية قوة محددة"، وإذا نحن نزعنا عنها الأهلية لهذا السبب على أمل أن نعثر أخيرًا على عالمية "نظيفة" مستقلة عن كل القوى والوكلاء، فإننا نحكم على أنفسنا بالانتظار إلى مالا نهاية، بل - فى الواقع - بالانسحاب من مشروع التغيير السياسى.

باختصار كل العالميات قذرة، والعالميات القذرة هى وحدها التى ستساعدنا ضد القوى والوكلاء ذوات وذوى القذارة الأشد. لا مكان هنا للطهارة ولا يعنى هذا أنه لا مجال لبعض التفرقات المهمة. فى انتقاده لحقوق الإنسان كأداة فى يد السبعة الكبار. يتحدث لوميس ضمنيا باسم الدول الأخرى غير السبعة الكبار خصوصًا دول العالم الثالث " أو "الجنوب" التى كثرت إدانتها فى مجال حقوق الإنسان فى مناقشة عن قمة (١٩٩٢) فى ريو أثار توم أثاناسيو Tom Athanasion بعض الشكوك حول النموذج القومى (ويمكن القول بأنه كلى أو هيجلى) "للسيطرة" من وراء هذا الاختيار

"حتى السلام الأخضر المفروض أن يعرف أكثر ذكر لأعضائه فى متابعة لأعمال ريو أن الجنوب لم يكن أمامه اختيار إلا ترك الرؤيا الكوكبية النبيلة، وطلب قطعة أكبر من الفطيرة العالمية المتحللة". ويقول أثاناسيو: "ولكن هذه الرؤية تتغاضى عن الكثير والكثير. ففى تجميع الشركات والحكومات والشعوب الجنوبية مع بعضها البعض، فإنها تصور الأعمال الشريرة نفسها كنتائج حتمية للسيطرة الشمالية، وتقترب من نوعية "العالم /ثالثية" التى ساعدت على تدمير اليسار الجديد. ويأتينا توضيح كامل من ماليزيا التى كانت القائد الإيديولوجى للجنوب فى ريو، وقامت صفوتها الحاكمة بتبرير القهر الاجتماعى والتدمير البيئى كثمن "للتنمية". لماذا "التعاطف الغريب مع الشركات والحكومات الماضية فى مضايقة واعتقال النشطاء المحليين والبيئيين ؟

لو اتفقنا مع أثاناسيو على أنه قد مضى وقت الجرى وراء شىء مشبوه ملعون سياسيا مثل "شركات وحكومات الجنوب"، فلا يعنى هذا أن نعود إلى ما يسميه كريستوفر هيتشنز Chnistopher Hitchens "الاسم الجاف للمعايير الدولية" مثل "حقوق الإنسان وحق تقرير المصير والإجراءات الديمقراطية" . لو أن المعنى المجرد للمبادئ العالمية بدون قوى معينة هو حقا "جاف"، فإن هذه المبادئ لم تعد كذلك مؤخراً، والفضل لما يسميه هيتشنز" الدور والمقدرة الأكبر للمنظمات غير الرسمية بعيداً عن الأمم المتحدة"، أى المنظمات غير الحكومية التى يتكلم أثاناسيو عنها ومعها. ويمضى هيتشنز قائلا:" إن أحد الأنشطة الهامة للمنظمات غير الحكومية كان مطالبة الأمم المتحدة بأن تتصرف وفق ميثاقها. لقد عقد مؤتمر حقوق الإنسان عام (١٩٩٣) فى ڤيينا، وكذلك مؤتمر المرأة الدولى، واستطاع كلاهما أن يعبئ آلاف النشطاء حول العالم لكسب تأييد وفود الأمم المتحدة بخصوص الوعود التى طال عدم الوفاء بها، والمتصلة بحقوق الإنسان والمساواة النوعية".

إن المنظمات غير الحكومية لم يكن لها صوت فى الأمم المتحدة قبل (١٩٧٠) ، ولكن فى مؤتمر ڤيينا عام (١٩٩٣) الذى أثار خوف لوميس من الأمم المتحدة "كالشرطى العالمى" كانت القوة التى تغلبت على المأزق الحاصلة بين عالميى العالم الأول ودعاة النسبية فى العالم الثالث هى المنظمات غير الحكومية خصوصا تلك التى كان لها صوت قوى فى العالم الثالث، ولكنها لم تتماش قلبيا مع مصالح الدول القومية فى العالم الثالث.

(تتم مناقشة هذا بتفصيل أكبر فى الفصل السابع.) لقد أصــرت على أنه على الرغم من أن التبـاين الاقتصـادى الكبير والمتزايد بين الشمـال والجنوب يجب أن يتصدر مناقشات حقوق الإنسـان أكثر مما كان حـادثا فلم يكن ذلك سـببًا فى إعاقة تلك المناقشات، أو وصف الآليات التى نتجت عنها بأنها إمبريالية. إن لغة حقوق الإنسان كانت حليفًا ضروريا فى صراعات المنظمات غير الحكومية الصراعات الموجهة فى آن واحد داخل وخارج دولها. وقد كانت نتيجة هذه المجموعة الجديدة من الأصوات غير الحكومية فى العالم الثالث مكاسب ملموسة للحركة النسائية الدولية – وبصورة أشمل – مزيداً من الشرعية للإجماع الجديد على حقوق الإنسان. صورة جزئية ، ولكنها كافية (أى تملك على الأقل قوة جزئية) للعالمية.

إن هناك أسبابًا كثيرة لتأجيل أى احتفاء بهذا الاتفاق الجديد. لقد دفعت النساء – كما توضح لورافلاندرز Laura Flanders – ثمن انتصاراتهن الملحوظة فى ڤيينا من بين توصيات المؤتمر النسائى كان أكثرها قبولاً تلك التى تناولت موضوع العنف.. أما تلك التى عالجت موضوع الفقر والتنمية فلم تنل القبول .. أما نصيرات المساواة من الڤيكتوريات الجديدات، فإن طريقتهن المعارضة للتساهل، والمنادية بالإشراف والعمل السريع تبدو ملائمة للتيار المسيطر فى الشئون الدولية كما أن أيديولوجيتهن القائلة بأن امرأة واحدة تساوى الكل، وبأن من ليس معنا فهو ضدنا يمكن ترجمتها إلى مجموعة مبادئ عالمية ، وهذا أفضل كثيراً من المساواة التى تؤكد على التعليم قبل الإشراف، وعلى التعبئة الاجتماعية قبل التنظيم الاجتماعى". إن التفكير فى المنظمات غير الحكومية كعامل مساعد على تكوين "مجال عام" جديد، أو كوسيلة لنشر الصورة الدولية "للمجتمع المدنى"، وتمييزها عن نظام الدول القومية ربما يأتى مساويا لإهمال احتمالات التقدم فى هذه الدول، وقد يؤدى – مثلا – إلى التقليل من قيمة الصراع المستمر من أجل الضمان الاجتماعى على مستوى الدولة. إن المنظمات غير الحكومية لا تستطيع – فى ظل الظروف الحالية – إنشاء مدينة بديلة تضم عناصر مختلفة، والحقيقة القائلة بأن لغة المجتمع المدنى الدولى أصبح يستخدمها البنك الدولى الآن هى حقيقة مقلقة لأن البنك يضم فى المجتمع المدنى قوى اقتصادية تعمل – مثل البنك نفسه – فى سرية وليس فى العلن. وكما أوضحت جايا ترى سبيڤاك Gayatri Spivak ،

فإن من الضرورى دائمًا السؤال عمن يمد المنظمات غير الحكومية - المتعاونة مع الصفوة - بقوتها وأحوالها، وبما يؤثر على الدولة ومسئوليتها الأساسية.

ومع ذلك فهناك ما يمكن أن نفيده إذا حولنا النقاش حول العالمية من مجال الثقافة إلى مجال القوة كما لبثت أقول ، وإذا أمكن تحويل الطاقات إلى مهمة التمييز بين القوى والصراعات الجزئية المبتورة التى أشرت إليها باختصار من قبل. إننا إذا تناولنا القضايا الكلية من زاوية القوى غير المتكافئة لا من زاوية التباين الثقافى فحسب، فإننا نوضح الأرضية المشتركة أو العامة التى نقف عليها - مهما كان إصرارنا على نقطة الخلاف - وذلك من الخطة التى نحتج فيها على الظلم. وإنها لدعوة إلى أن نتعلم كيف نمارس القوة، ولا نكتفى بالاحتجاج ضد استخدام الآخرين لها، وأن نفعل ذلك على ارتفاعات قد تبدو غير مريحة. إن فكرة تعلمنا كيف نتصرف، وكيف نفكر على المستوى الدولى، وهو المستوى الذى يتقرر عنده قدرنا السياسى هى بالطبع فكرة غريبة (وكلمة "غريبة" التى نستعملها هنا هى بالانجليزية weird ، وهى مشتقة من اللغة الإنجليزية القديمة حيث كان معناها الأصلى القدر ، أو القوة السحرية)، ومن الأسهل أن نترك غرابة هذه المرتفعات للآخرين.

حين فكرت فيما غمض على من نقاط مارى لويز برات فى نهاية "عيون إمبريالية" حول المسافرين المحظوظين ونقاط المشاهدة العالية، تذكرت مثلا قديما من أيام المدرسة الابتدائية : "ليس بمقدور أى غريب مرفَّه أن يدرك أبعاد القمم الفريدة الغامضة مستعينًا بجهاز زائف لتحسس الزلازل". لقد افترضت - مبدئيا - أن كثيرين آخرين قد قرأوا العبارة نفسها فى المدرسة، ولكن قراء مسودة هذا الفصل لم يؤكدوا لى ذلك. والدرس الأول والأخير الذى نخرج به منها ما يزال نقطة شك فى العالمية الظاهرة . ولكن هناك دروسا أخرى. إننا لا نستطيع مساواة المرتفعات الغريبة للنزعة الكونية بالأجانب من الطبقات المرفهة - فهى مرتفعات غريبة غامضة لأن ما تبسطه أمام أعيننا ليس مجرد انعكاس لراحة الوقوف هناك. (فى علم أصول الكلمات كلمة راحة ease تأتى من كلمة فرنسية قديمة تعنى "المتسع - مجال الحركة") وأخيراً فإن متابعة هزات الأسس الاجتماعية التى تسبب تشغيل القوة، ومعرفة أين نضع أنفسنا بالنسبة لتلك القوة تحتاج منا إلى أجهزة رصد أصدق وأدق من التشبيهات اللغوية عن الرائى والمرئى، المتحرك والثابت، النزعة العالمية وما يتعارض معها.

الفصل الرابع

الإحساس بالعولمة
چون بيرجر والخبرة والتجربة

كثير مما كتبه چون بيرجر John Berger منذ (١٩٧٥) يدور حول الفلاحين، وما يسميه "خبرة ريفية" هو الموضوع المباشر لقصصه القصيرة فى مجموعة "أرض الخنازير" سنة (١٩٧٩) كما أنها هى نقطة الانطلاق ومركز الثقل فى مقالته حول عمال أوروبا المهاجرين، وعنوانها "رجل سابع"، وهى تقدم موضوعه المفضل لمعالجة الأمثال بالنقد الفنى فى "عن النظر"، وكذلك المجلد غير القابل للتصنيف عن القصص الفوتوغرافى: "طريقة أخرى للقص" (١٩٨٢) بالتعاون مع المصور چان مور Jean Mohr . وبطريقة أقل مباشرة تتسلل الخبرة الريفية إلى مجلداته التى تعالج موضوعات عن المدينة فى ثلاثية "إلى هيئاتهم العمالية"، وفى "ذات مرة فى أوروبا" (١٩٨٧)، و "الليلك والسوسن" (١٩٩٠). إذا أخذنا فى الاعتبار اختياره لموضوعاته فى ضوء خبرته الشخصية ، وعرفنا أنه قضى سنوات طويلة يمارس الأعمال الريفية فى إحدى قرى أوت ساڤوى Houte-savoie أدركنا لماذا تساءل النقاد الأدبيون حول "إذا لم تكن فكرته عن الفلاحين تجديداً مثاليا لأرواح اجتثت من القرن التاسع عشر ولكنها لم تبتعد عن طبقتها"، ولماذا أشاروا إلى أن "عودته إلى الحدود" - سواء كانت مثالية أم لا - لن تكون إلا "محاولة للهروب من حالة انعدام الأمل التى يجدها فى ثقافتنا بدخول عالم لا يزال ممتلئا بكثافة الكينونة".

الصفحات الأولى من "أرض الخنازير" تقدم الدليل على، وضد الاتهام بالتبسيط الريفى. إنها تصف - بتفصيل غير مريح - عملية ذبح بقرة، فتبدو القتامة المفاجئة للمشهد متعمدة كعلامة مبدئية على أن التفصيلات المقبضة لن يتم اختصارها كما يحدث فى القصص الريفية الموجزة. على العكس يمكننا تفسير موت الحيوان بأنه

محاولة لإذابة المواصفات الريفية فى معنى "إنسانى" عالمى عام. وحيث إن من الحقائق الإنسانية أن يقوم النوع الإنسانى بقتل الحيوانات، فإن دارس الفلسفة الإنسانية يستطيع دائما استخدام قتل الحيوانات لحمل القارئ بعيدا عن الاختلاف الفعلى بين الرجل والمرأة تاريخيا، وتقريبه من فكرة الكينونة النوعية المزعومة "للرجل" العالمى. حينئذ سوف تكون حجة بيرجر الضمنية هى أن تجربة ذبح الفلاحين للبقرة تمثل التجربة الإنسانية نفسها. إن أصابع المتسوق العادى فى المدينة غير مسموح لها بأن تلمس لحم الحياة. الفلاح وحده هو الذى يستطيع "تجربة" المعانى الكلية "للخبرة" ، وفى ممارسة هذا – كما يقول بيرجر – يعالج الفلاحون أيضا موضوع موتهم. إن الكتاب يكرر المشابهة بين موت الحيوانات وموت من يعتنون بها، وسكان المدن الذين تسيطر على حياتهم والإعلانات والمجازر الصناعية لا يستطيعون الإلمام بالضرورات والأخطار المحدقة بالحياة. "إن الدعاية المركزة على مستقبل يؤجَّل باستمرار تستبعد الحاضر، ومن ثم تلغى كل احتمالات التنمية، وبداخلها تغدو التجربة من المستحيلات (طرق المشاهدة – ١٥٣). وفى مواجهة فلاحى بيرجر التلقائية والحاضرة لعناصر الحياة، فإنهم يحافظون على "الخبرة"، وبذلك ينشئون ساترًا ريفيا للمبادئ الإنسانية الحقيقية.

إن عمل بيرجر يكشف النقاب عن القوالب الريفية، ويوضح درجة من الوعى الذاتى الدقيق، ويجرب من جديد أشكالاً من القصِّ والتأليف، كما أنه يحيى ذكرى الأيام الماضية الجميلة فى جو ريفى منعش. ولكن مثل هذه الصورة الريفية – التى تأتى بطيئة ومتأخرة – لا نتوقع لها استقبالاً ترحيبيا كأنها أحدث شىء. ومع ذلك، فإن أهم شىء فيما يكتب بيرجر هو اهتمامه بأمورنا غير المحسوسة فيما بعد الحداثة. وإذا سلمنا بأن ثقافة الفلاحين "ليست هى اختيارنا الآن"، فإن قارئ نهايات القرن العشرين لديه اختيارات أكثر من مجرد أخذ أو رفض النظرة التشاؤمية لمدرسة فرانكفورت حول كل الأشياء المعاصرة، وهى النظرة المنتشرة فى أعمال بيرجر. لقد مر أكثر من نصف قرن منذ أخبر برتولت بريخت **Bertolt Brecht** صديقه والتر بنيامين **Walter Benjamin** أن يبدأ لا بالأشياء القديمة الحسنة، بل بالأشياء الجديدة السيئة. إن ما تعنيه هذه العبارة الآن، يستحق مزيدًا من التأمل، فاحتمال تمكننا أو عدم تمكننا من الاقتراب والإفادة من فلاحى بيرجر يتوقف على قدرتنا على فهم أشيائنا الجديدة السيئة.

إن الاتجاهات الأدبية الحديثة، والأقسام الأدبية الأكاديمية قد تكونت فى الفترة نفسها تقريبًا، وهناك دواع للشك فى المشاركة بينهما - أى بين طرد التاريخ فى آن واحد - من بعض السياقات الحداثية، ومن الجهاز النقدى الجديد الذى قننها. وإذا كان لهذا الشك ما يبرره، فيمكننا - إذن - فهم "ما بعد الحداثة" المربك والمعقد كاختلال أدبى أفرز توماس بينشون Thomas Pynchon وروبرت كريلى Robert Creely وآخرين، وكذلك كاختلال فى مؤسسات النقد. وبالنسبة لفاعلى الأقل نحن الذين ندرس وندرس ما يسمى بالعلوم الإنسانية، فإن "ما بعد الحداثة" يقدم نفسه فى معظم الأحوال كمصدر تناقض مع المبادئ الإنسانية التى ساعدت -مؤخرًا جدا- على إيجاد مبادئنا، وما زالت مستمرة وبقوة فى تشكيل ممارساتنا. وربما كان من مصادر هذا التناقض تطبيع الفكر الماركسى الذى تحول ببطء من وضعية عقيدة أجنبية غريبة إلى احتلال مكان محفوظ - وإن يكن محدودا - داخل "الوعى" الإنسانى الذى يحاول تقييم تأثير ما يسمى "بالعولمة" على الأمور الإنسانية. هذا التناقض يبدو أيضا أنه ينبع من اللغة السائدة ، ومن الإجراءات العملية التى صارت الماركسية والفلسفة الإنسانية - بهذا - مشتركتين فيها.

فى "الكلمة الختامية التاريخية" "لأرض الخنازير" يدافع بيرجر عن اهتمامه بالفلاحين كمحاولة لاستعادة وحفظ تجربتهم المنسية. "إن إهمال تجربة الفلاح باعتبارها تنتمى فقط إلى الماضى، ولا تمت بصلة إلى الحياة الحديثة، والظن بأن آلاف السنين من ثقافة الفلاحين لا تترك أى إرث للمستقبل، والمضى فى الاعتقاد - كما ظللنا نعتقد لقرون - بأن خبرة الفلاح أمر هامشى فى تاريخ الحضارة كل هذا بمثابة إنكار لتاريخ طويل جدا، ولحيوات كثيرة جدا (أرض الخنازير ٢١١-٢١٢). إن القضية هنا هى قيمة الخبرة. وباستعمال لغة الفلسفة الإنسانية فإن بيرجر يستعمل معها الفرضية القائلة بأن الكتاب من أمثاله مأمورون - بواسطة شىء يشبه يمين أبو قراط "بإنقاذ الحياة" - بإنقاذ وحماية "ميراث" التجربة فى حد ذاته بدافع من احترام الحياة ذاتها أو ربما بعبارة أدق ينشر مظلة حماية العلوم الإنسانية إلى تلك الحيوات الهامشية التى أوشكت أن تتوارى فى زوايا الإهمال. وهذه الحجة لها مفعول مباشر، فمن ذا الذى يجرؤ على إظهار عدم احترام الحياة ؟ على أية حال فإن هذه النظرة العلمية

التى يدعو كرمها الديمقراطى إلى ضمان الحياد الأيديولوجى، لا تتماشى مع الانتقائية الحتمية للممارسة الفعلية والمحتملة. والأخطر من هذا أنها تقوى أوهام التقاليد النزيهة غير الأيديولوجية التى لن تفعل أكثر من الانسياق وراء ما حدث، إن لم يكن ما عرفه وقاله الأفضلون، فما مر به الآخرون. وهكذا يصبح احترام الخبرة مصدر إرباك وحيرة.

كذلك يتبع بيرجر خطا فكريا أكثر إقناعًا. إن نزعة مقاومة التجديد المعروفة عند الفلاح هى المتصلة "بثقافة البقاء" - كما يقول - ولذلك فهى مناسبة على وجه الخصوص للحاضر حيث تراجعت آمال التقدم الثورى، وتركت المجال لهرولة مذعورة تبغى اتقاء تهديدات الإبادة. وباستحقاق الفلاح للاحترام كالقوة المحركة لثورات القرن العشرين فى العالم الثالث، فهو الآن أيضا مرشد إلى ضرورة المحافظة على القديم ونزع السلاح، وهذه صورة من الممارسات الإنسانية فى أوضح أشكالها الماركسية: التجربة التى تحتاج إلى الإنقاذ، وإلى تأهيلها لوضعية قانونية، وإلى الترويج لها، مفروض أنها تجربة البروليتاريا التى هى بؤرة صراع الإنسانية لتحرير نفسها، وبالتالى إيجاد قيم جديدة. ولكن هذا الوضع - هو الآخر - معرض لانتقاد التجربة ومكانها فى العلوم الإنسانية، وهو من أهم التطورات فى السنين الأخيرة. وفى عدد من المجالات المختلفة لوحظ أن التجربة لم تعد خصما للسلطة، بل لقد أصبحت هى السلطة نفسها. وقد أوضح جيمس كليفورد James Clifford القوى والفرضيات المسبقة المختفية وراء العبارة البريئة لمراقب يقول: "كنت هناك". وحينما وجه لويس ألتوسير Louis Althusser نصحه إلى چان بول سارتر Jean-Paul Sartre بأن الماركسية ليست فلسفة إنسانية، كان يرى - بين عدة أشياء - أن الخبرة الإنسانية يمكن اعتبارها تاريخا للأخطاء والأوهام. وهذه المسألة تدمر أحد أحجار الزاوية فى العلوم الإنسانية: افتراض أن الخبرة الماضية محتملة بقيم تستحق أن تُستنبط وتوضع فى القوانين والتقاليد؛ ليسترشد بها أهل الحاضر. وتحدى الخبرة يعتبر تحديا للممارسات الأساسية للإنقاذ ولصياغة التقاليد التى سمحت للماركسيين وعلماء الإنسانيات فى فروع مثل النقد الأدبى والتاريخ أن يجتمعوا معًا. ولأن الخبرة ظلت طويلاً عرضة لهجمات نظرية متعددة، فهى الآن تكتسب أهمية جديدة كبؤرة للنقاش حول الممارسة

الإنسانية المعدلة والحديثة. وفى سياقنا هذا يتوجب أن يضم النقاش الحدود القديمة التى تفرضها الخبرة.

إن محرر "تاريخ الشعب والنظرية الاشتراكية". (للحلقة الدراسية عن التاريخ) يخصص مقدمة للدفاع عن مشروعها "استعادة التجربة الذاتية". وهو يعترف بأن "فكرة تجربة الحياة الحقيقية فى حاجة ماسة إلى تأمل نقدى". وقد جاء هذا التأمل فى "خلافات داخل الماركسية الإنجليزية" لبيرى أندرسون Perry Anderson (١٩٨٠)، حيث يؤخذ الاعتماد على مفهوم للخبرة لم يتم تنظيره على أنه نقطة ضعف بارزة فى التاريخ الوطنى إى .. پى. تومسون E.P. Thompson عن الطبقة العاملة والتاريخ الماركسى والإنسانى بوجه عام . يقول أندرسون : إن التجربة عند تومسون "هى الوسيلة الممتازة التى يتنبه بها الوعى بالحقيقة، وتتحرك الاستجابة الخلاقة لها." ولكن هذه العبارة "لا تتماشى مع تحذيرات الحقيقة، ومع عمق الكارثة التى جلبتها التجارب القومية مثل الإيمان الدينى والولاء الوطنى على من يتمسكون بها. إن ألتوسير يخطئ حين يطابق التجربة مع مثل هذه الأوهام، وتومسون يعكس هذا الخطأ بمطابقة التجربة أساساً مع البصيرة والتعلم". وتومسون يستعمل كلمة "تجربة" بمعنيين: المعنى الأدبى المحايد "لرد الفعل الذاتى .. حيال أحداث موضوعية"، وكذلك بالمعنى الأعمق "للدرس" الذى يتعلمه منها دارسو التاريخ ، بعبارة أخرى "المعرفة". إن التجربة تعنى – فى آن واحد – أن يكون المرء هناك، وعيناه مفتوحتان كما تعنى المعرفة المفيدة الوطيدة التى يحصلها المرء من كونه هناك. كل الناس عندهم النوع الأول، أما الثانى – خصوصاً فيما يتصل بالعلاقات الاجتماعية – فهو نادر الحدوث. ويتهم أندرسون بلاغة توامسون فى فلسفته الإنسانية بأنها "بدون وعى تنقل فضائل وقوى النوع الثانى (الأكثر تحديداً) إلى النوع الأول من الخبرة (الأكثر عمومية) إن فعالية أحدهما تذوب فى عالمية الآخر". والنتيجة هى المبالغة فى تحديد درجة وعى الناس وقوة مساهمتهم الإبداعية فى التاريخ.

فى مجال النقد الأدبى يتوازى نقد أندرسون لتومسون مع نقد تيرى إيجلتون Terry Eagleton لريموند ويليمز Raymond Williams . يقول إيجلتون : فى أعمال ويليمز "يضع الإصرار على التجربة أيدينا – فى الحال – على القوة الهائلة،

والحدود الجامدة". ويتتبع إيجلتون هذا الموضوع بالعودة إلى الموروث الإنسانى للناقد الإنجليزى إف. آر ليڤز F.R. Leavis : "من أجل مقاومة الإيديولوجية فإن سكروتنج Scruting (الجريدة النقدية التى أصدرها ليڤز وزوجته) تشير إلى التجربة كما لو لم تكن موطن الأيديولوجية". وفيما يسميه إيجلتون "الليڤزية اليسارية" لوليمز تعود التجربة لتضع حجابا على المقررات الأيديولوجية رافضة فكرة أن الناس العاديين لم يكونوا المبتكرين الحقيقيين للمعانى والقيم". وهذه نقطة الضعف فى المسلمات، ومن أجلها أيضا يناقشه محاورو "السياسة والأدب" الذين يقولون فى ملاحظاتهم إن الخبرة "هى الكلمة الوحيدة التى نستعملها كثيراً دون أن تأخذ مكانها ككلمة دليلية". وهم يقترحون على ويليمز أن "المزية الإدراكية للخبرة" فى أعماله تعنى ضمنيا "مجالاً للحقيقة المباشرة" "نوعاً من الاتصال الراسخ بين الموضوع وبين الحقيقة التى ينغمر فيها هذا الموضوع". ويعترف ويليمز - فى كلماته - "باستحالة فهم المجتمع المعاصر من خلال الخبرة" بالإضافة إلى ما يتوصل إليه محاوروه من نتائج حول الحدود النظامية للنقد الأدبى: "ليس ممكناً الارتداد من النصوص إلى البنيات الشعورية إلى الخبرة إلى البنيات الاجتماعية. إن هناك انفعالاً عميقاً بين النص الأدبى الذى يمكن منه إعادة تشكيل الخبرة، وبين العملية التاريخية الإجمالية فى الوقت المذكور.

هذا الاعتراف يفصل النقد الأدبى عن مصدر مهم من مصادر قوته هو الزعم بأنه يمثل مستودعاً يحمى كل ما هو حقيقى وقيم فى الماضى الوطنى. بدون سلطة الخبرة لا يكون واضحاً كيف استطاع النقد أن يساعد ويليمز أن يصبح شخصية قومية. إن ريتشارد چونسون Richard Johnson فى محاولة قوية للتوسط بين المواقف الإنسانية والألتوسيرية يستنتج أن نقاد الثقافة والأيديولوچيا قد وصلوا إلى طريق مسدود. فإذا كانت حركة الإنسانيين إلى التجريبية تميل إلى إهمال العوامل الحاسمة المستقرة التى طوحها الإنسان خلف ظهره فهى تستطيع على الأقل الإشارة إلى المتاعب التى يراها الرجل والمرأة أمامهم. على العكس يبدو أن نقادها يمتلكون رؤية أكثر شمولية وكونية" إلى تكلفة أى اتصال حقيقى بالسياسة الشعبية". وبطريقة أقل شفافية، فإن كتاب والتر بنيامين، أو "نحو نقد ثورى" لتيرى إيجلتون (١٩٨١) يترك القارئ فى مأزق مماثل. يبدأ الكتاب بأن يكتشف فى بنيامين نموذجاً أصليا للكيان

اللاإنشائى تصلح رؤيته للقرن السابع عشر فى (أصـل الدراما التراجيدية الألمانية) لأن تكون ترياقا للإحساس الموحد" الزراعى الذى يعرضه تى. إس. إليوت T.S.Eliot وليفز. وعلى أية حال فإن الكتاب يستخدم بنيامين - كذلك - بطريقة لا تقل غرابة باعتباره تبريراً للنقد المس للإنشائية، وبخاصة لادعاءاتها بأنها دليل للممارسة الثورية. إن اللاإنشائية التى تساعد على تطهير اليسار من بقايا إنسانيته الليڤزية تبدو غير قادرة على تكرار أو منافسة سيطرة الفلسفة الإنسانية على المشاعر والأفعال. إن الأيام الجديدة السيئة تبدأ هنا، مع الحاجة إلى إبدال اللغة الإنسانية التى نزعت عنها الجدارة، وكذلك الأطراف التى استخدمتها ، ومع حاجة مماثلة إلى شفافية نظرية لن تنكص عن محاولة تغيير العالم أثناء محاولة فهمه وتفسيره.

" لقد كانت خياراته السياسية محدودة وضيقة حين حوصر بين الديمقراطية الاجتماعية والستالينية. لم يعد أمامه شىء إلا التجربة" إن موقف إيجلتون التكتيكى غير المرن من "مثالية" بنيامين، يمكن أيضا مد نطاقه ليشمل جون بيرجر الذى يشترك مع بنيامين فى التناقض حول الحداثة، والذى استعار مراراً من الحنين الجارف إلى الماضى فى "القصاص" لبنيامين. إننا يمكن أن نعذر بنيامين لأن لجوءه إلى التجربة فى عصر خيارات سياسية محدودة قد وسع وميَّز بين أصنافها. ألا يفعل بيرجر نفس الشىء؟ واضح أن النقد الموجه إلى ويليمز وتومسون يسرى على عمله كذلك. إنه يتحدث إلى التجربة العادية وعنها، وكتاباته تفيض بالتقمص العاطفى ليوضح لنا كيف ينشئ الآخرون العالم كما أن الحدود الأيديولوچية للتجربة تدخل فى نسيج الصياغة الأدبية لمشروعه. وعلى أية حال فإن كتاباته تعكس أيضا تجربته الخاصة، وهى تجربة لم تكن عادية. لقد كانت دولية بصورة غير عادية، وهذا مصطلح دليلى فى مناقشة التجربة.

يقول بيرى أندرسون إن غياب العنصر الدولى هو أحد النتائج المعوقة لتفضيل تومسون للتجربة فى صناعة الطبقة العاملة الإنجليزية": يقول إن "الأبعاد الدولية لتاريخ الطبقة العاملة الإنجليزية" غائبة لأن الثورات الاجتماعية فى الخارج على سبيل المثال "لا يمكن اعتبارها نشاطاً ذاتيا للطبقة العاملة فى إنجلترا". ويوضح محاورو "السياسة والأدب" غياباً مماثلاً "للتطورات الخارجية أو فيما وراء البحار" فى كتابات ريموند ويليمز عن أربعينيات القرن التاسع عشر. "إن ثورات باريس عام (١٨٤٨)

لم يمكن اعتبارها مؤثرة لأن (١٨٤٨) لم تكن تجربة قومية بالمعنى المباشر"، وكذلك المجاعة الأيرلندية. "وإذا نحن نظرنا إلى الخريطتين الخاصتين بالأيديولوجية الرسمية لتلك الفترة، وبالتجربة الذاتية المسجلة فى رواياتها، فإن أيا منهما لم تتسع لتشمل هذه الكارثة القائمة عند الأعتاب، والسبب متصل بالعمليات الاجتماعية السياسية فى إنجلترا". وعلى أساس من تجربتهم وحدها، والتى كانت فى غالبيتها وطنية وأوروبية، فإن روائيى بريطانيا فى أربعينيات القرن التاسع عشر لم ينشغلوا كثيرا بحقائق الإمبراطورية البريطانية رغم أن المجاعة الأيرلندية كانت مجاورة لهم كما أن الروابط مع أيرلندا والهند وغيرهما من المستعمرات كانت تؤثر بطريق مباشر وغير مباشر على كثير من نواحى الحياة اليومية. فحتى التجربة الوطنية العميقة والعريضة لا تضمن أن يلم الإنسان كثيراً بالقوى خارج الحدود التى تؤثر على مصير الأمة. وكما يعترف ويليمز فنحن لا نستطيع أن نتوقع أن المعرفة الكلية لكيفية العمل فى إطار "اقتصاد عالمى متكامل" سوف تظهر فى النقد الأدبى لأن تطورات الاقتصاد العالمى - فى معظمها - لم تنفذ إلى الوعى العادى، وبالتالى لم تترك سجلا أدبيا، وهذه هى القاعدة التى تعطى الاستثناءات - مثل جوزيف كونراد Joseph Conrad وبينشون Pynchon - مكانة خاصة.

وجون بيرجر استثناء آخر. لقد جعل منطقة الحدود الدولية للتجربة أرضه المختارة، فعلى أوجه عدة أصبحت الحركة العالمية جزءاً كبيراً وواعياً من تجربته. إن الملكية والعرض الدوليين للأعمال الفنية، ووجود قانون دولى، كل هذا يجعل ناقدا فنيا مثل بيرجر كونيا " من الناحية البنوية" على النقيض من الناقد الفنى الذى لا تتطلب أعماله تغيير موقعه، والذى يملك الحرية لاختيار مصطلحاته الريفية. أضف إلى هذا أن الأنشطة التقنينية للناقد الفنى معرضة أكثر من أنشطة الناقد الأدبى للضغط من تقلبات السوق فى كل أنحاء العالم. وبدون الغوص أكثر فى حياة بيرجر يمكننا القول بأنه - بالمهنة وحدها - كانت له تجربة أكثر من عادية مع عوامل الحسم الدولية، وتنعكس هذه التجربة فيما أنتجه من أدب سواء كموضوع رئيسى (كما فى "رجل سابع") أو كهوامش لرواياته أو قصص أفلامه أو نقده الفنى. إن الكتابات التى يمكن قراءتها كمحاولة دارس إنسانى لإنقاذ طابع تجربته المهددة من جانب العالم الحديث

بالعثور على ملجأ لها فى مجتمع "ريفى" يمكن قراءتها هى نفسها باهتمام أكبر كسلسلة من الطرق التمهيدية إلى المنطقة المشاع الحديثة المظلمة للتجربة العالمية، أى قراءتها لا لتقليل بل لتوسيع التجربة بحيث يتبلور فيها شكل الملامح الدقيقة – لكن الحاسمة – للمسائل الدولية. إننا بقراءة بيرجر ندرك أننا لم نتعلم بعد كيف "نحس بالعولمة"...

فى البداية من المهم أن نعرف كم من أعمال بيرجر لا ينحصر فى المجال المحلى. فى نقد "أرض الخنازير" يشكو تيرى إيجلتون Eagleton من التزام بيرجر بالوعى الجزئى عند فلاحيه أى بنوعيات تجاربهم. ولكن إيجلتون نفسه يرى أن هذه ملاحظة غريبة عن "مؤلف لحظة التكعيبية"، فكمدافع عن التكعيبيين كان بيرجر يتحمس لرسوم "لا علاقة للأشكال الموجودة بها بالتجربة الحسية للجسم" (نجاح وسقوط بيكاسو ٥٩) . وفى وصفه للتكعيبية "بالتفاعل" يصر على إظهار علاقة ما ليست واضحة للحواس فى العمل المنظور. ولاختصار المسافة بين التكعيبية والمعقولية نراه يكرر عبارة "العمل من بعد" ، وهى من المصطلحات التقليدية التى يطرح فيها مايكل فارادای Michael Faraday المشكلة التى قد يكون حلها فى "مجال القوة" (نجاح وسقوط بيكاسو ٦٧-٩٩). وهذه العبارة تستحق وقفة ، فبتحدى التجربة تصبح عبارة "العمل من بعد" شعار للمشكلات الدولية التى يدخلها بيرجر إلى الوعى القومى العادى.

من وراء كل فكرة كونية رائجة تحاول أن تستغل السياسة الغربية والإرهاب الدولى للسيطرة على المشاعر هناك على الأقل مشكلة واحدة حقيقية فى الوعى الخاص بالقرن العشرين : كيف نقيس الثقل المحلى للثورة الخارجية. إن مؤلفات بيرجر التى تتسم بالكونية مثل الروايات الدولية المثيرة ربما تفيدنا فى هذا السياق. هل نعتبر ترجمته لـ "العودة إلى بلادى الأصلية" لإيميه سيزير Aime Cesaire وإعجابه بعبارة سيزير "شعب فرير" اشتياقًا للاندماج فى البيئة السوداء حيث لا ينتمى؟ أم – على العكس – نعتبرها وقد ظهرت فى (١٩٦٩) حين أظهر تاريخ حركات التحرر الوطنى استحالة "العودة" إلى الشخصية الثقافية التقليدية. دليلاً على إدراك سيزير أنه لا توجد ثقافات محلية، بل ثقافات "فريدة" فقط؟

في رواية بيرجر "رسام من عصرنا " (١٩٥٨) نجد هاوى فن ودبلوماسيا رقيقًا اسمه سيرجيرالد بانكس يخوض صراعًا مع الطبيعة الريفية الساذجة - ولكنها إيجابية - لرسام من جيرانه. يتضح لنا على الفور مسار العاطفة، وفي الوقت نفسه ننتظر من القارئ أن يشعر بالميل نحو لاڤين Lavin - الرسام والثائر المنفى - بقدر بقاء لاڤين نفسه وفيا للآمال السياسية لوطنه البعيد، ولما يتذكره عن الحياة هناك (بيرجر هنا يدمج على نحو مميز الثورة والتجربة) والجانب المحلى ينال الحماس هنا وفى كل مكان آخر. ما المكان الذى نفترضه مناسبًا للقارئ ؟ إن هذا السؤال يفسد الحماس كما أن هذا الحماس والتشجيع ينقطع على يد زوجة لاڤين الإنجليزية. وحين يغادر إنجلترا الخالية من الأحداث المهمة - فى نهاية الرواية - إلى أرض تدور بها أحداث مهمة (المجر ١٩٥٦)، فهو يغادر زوجته كذلك. ولأنها لا تملك تجربة سياسية عميقة اكتسبتها بنفسها ، فقد انساقت وراء تجربة زوجها. وتلمح هنا أن كلا من لاڤين وبيرجر يحتقر هذا الارتماء فى أحضان تجربة بديلة (مستعملة). ولكن القارئ بالطبع (مثل بيرجر القاص) هو فى موقف الزوجة نفسه، ومرغم على الأمل لحظيا أعلى استثمار للطاقات الحسية البعيدة التى تنبع من ثورة الآخرين.

إن لاڤين هو فى الوقت ذاته "مواطن محلى"، ولكنه (طوال الرواية تقريبًا) منفى مغترب، وبالتالى فإن القارئ الذى يشاطره وعيه يمكن أن يوصف بأنه يعانى من اضطراب دولى. هل من المحتمل أن كل مواطنى بيرجر منفيون كذلك ؟ إذا كان الأمر كذلك فحينئذ لا يواجه القارئ أغرابا آخرين، بل مشابهين" يساعدون على رؤية جميع الأحداث فى صورتها العالمية الجديدة والصعبة. وفى هذه الحالة لا يمكننا وصف مشروع بيرجر الأدبى بأنه واقعى.

على سبيل المثال هناك شيء محير حتى بخصوص أهم النواحى فى واقعية بيرجر "الخبرة الريفية" فى مناقشته "لتطلع چان فرانسوا ميليه Jean-Francois Millet لتصوير خبرة لم يسبق تصويرها" يستعمل بيرجر كلمة "خبرة" كمرادف لـ" مادة الموضوع" ("عن النظر" ٧١). ولكن حين يشرح "علاقة الكاتب بالمكان وبالناس الذين يكتب عنهم" فى "أرض الخنازير"، فمن الصعب القول بما إذا كانت الخبرة التى يشير إليها هى خبرتهم أم خبرته هو الخاصة :

"إن عملية الكتابة ما هى إلا عملية معالجة التجربة التى يكتب عنها. ومعالجة التجربة تختلف عن رؤية منزل مثلا. التجربة مستمرة وغير قابلة للتقسيم على الأقل فى إطار حياة واحدة، أو ربما على مدى حيوات كثيرة. إنى لم أشعر قط بأن تجربتى هى ملكى وحدى، وكثيراً ما يبدو لى أنها سابقة على. وفى كل الأحوال فإن التجربة تتكور على نفسها، وتفتح لنفسها أبواب الماضى والآتى معا. من هنا فإن عملية معالجة لحظة من لحظات التجربة تتضمن التأمل (الاقتراب) والقدرة على الاتصال (من بعد)".

وحين يقول - بعد أسطر قليلة - "إن كتابتى عن الفلاحين تفصلنى عنهم وتقربنى منهم" (أرض الخنازير ٦-٧) يلوح لنا أنه كان طوال الوقت يتحدث عن خبرة الفلاحين، ولكنها خبرة قد تنتمى إلى الكل، أو لا تنتمى إلى أحد.

هذا الغموض المحيط بموقع الخبرة يسمح بالاستنتاج الغريب بأن الفلاحين - فى الحقيقة - لا يمتلكون أية خبرة. وحين يؤكد بيرجر أن "حياة "القرية نفسها قصة خيالية مثل قصصه هو، فإن الهدف المزعوم من واقعيته الذاتية يتلاشى فى الهواء : "ما يميز حياة القرية هو أنها صورة حية لذاتها.. مكونة من آراء وقصص، وتقارير شهود عيان وأساطير وتعليقات وإشاعات، وبدون هذه الصورة .. قد تضطر القرية إلى الشك فى وجودها نفسه" (أرض الخنازير ٩). وبإضفائه صفة "الخيالية" على حياة الفلاحين يؤكد بيرجر ضعفها، واحتمال عدم وجودها أصلاً "لو توقفت هذه الصورة العامة عن الوجود لتحللت القرية (أرض الخنازير١١). إن الأمر يبدو كما لو أن التهديد "بالإزالة التاريخية للفلاحين" (آخر كلمات الكتاب) قد وجد طريقه إلى التجربة نفسها التى كان من المفروض إنقاذها من الإزالة.

يكتب بيرجر : "إن الكتابة لا تملك أرضا خاصة بها (أرض الخنازير ٦). فهل هذه أيضا هى الحال مع حكايات الفلاحين ؟ مجرد اقتراح. إن تجربة الفلاحين وهى "مسألة مكان" تبدو غير قابلة للفصل عن الاستمرارية المكانية والزمانية، أو عن حقيقة أن الفلاح" ليس له حق اختيار موقعه": "من النادر جدا أن يظل الفلاح فلاحاً، ويحتفظ بقدرته على الحركة" (أرض الخنازير ١١). ولكن هناك قدراً كبيراً من الحركة فى "أرض الخنازير" آخر القصص وأطولها، والتى تشغل نصف المجلد تقريباً تدور حول البؤر

الخاصة بتحركات شخصيتيها الرئيسيتين خارج القرية. ومع ذلك ففى رأى بيرجر أن هذه القصة هى التى تفوق غيرها فى "التعمق فى ذاتية الحيوات" التى تحكى عنها (أرض الخنازير ١٣). هنا أصبحت تجربة الفلاحين خاصة بالهجرة والانتقال. وفى زمن اضطرنا فيه التطور غير الثابت للاقتصاد العالمى إلى استعمال الألفاظ فى غير مدلولاتها، فإن "حياة" الفلاح لا تبدو من بواقى الوفرة بقدر ما تبدو مركبًا حديثًا هشا.

وتؤدى "طريقة أخرى للقص" الغرض نفسه حين تطلب من القارئ المشاركة فى عملية الإنشاء. كما حدث مع بنيامين شعر بيرجر بتهديد موجه إلى الخبرة ، وذلك فى المعانى المتعددة للصورة الفوتوغرافية. "لأن الصور لا تحمل معنى محددا فى ذاتها، ولأنها تشبه خيالات فى ذاكرة الغريب، فإنها قابلة للاستعمال على كل الوجوه ("عن النظر" ٥٣). وفى نص "طريقة أخرى للقص" يمتد هذا الخطر إلى الصحافة. "مجلة ما ترسل المصور "س" إلى المدينة "ص" ليعود ببعض الصور. كثير جدا من أجمل الصور ينتمى إلى هذه النوعية. ولكن القصة المحكية هى فى النهاية عما رآه المصور فى "ص"، وليست مباشرة عن تجربة أولئك الذين عاشوا الأحداث فى "ص" (طريقة أخرى للقص ٢٧٩). المعنى الضمنى هنا هو أن بيرجر ومور قد تجنبا التخلى عن التجربة إلى "غريب" بتثبيت صورهما فى التاريخ الخيالى لفلاحة عجوز. ولكن السياق – مرة أخرى – يبدو غائبا غير واضح بخصوص التجربة التى تنشغل القصة بها. "إن الصور – فى مكانها هذا – تعود إلى السياق الحى بالطبع، ليس إلى السياق الزمنى الأصلى الذى أخذت منه فهذا مستحيل، بل إلى سياق التجربة. وهناك يصبح غموضها فى النهاية حقيقيا (طريقة أخرى للقص ٢٨٩). ومن خلف ستار الغموض الحقيقى، فإن القارئ من خلال دعوته إلى استخدام ذاكرته لإعادة تنظيم الصور الخالية من الكلمات والقادمة من دول مختلفة ، هذا القارئ يستأصل تجربة الفلاحين أنفسهم التى لم تعد قادرة على تجميع أجزائها معا. ما الذى يتبقى من التجربة الريفية سوى "خيالات فى ذاكرة الغريب" ؟ وهى عبارة بيرجر القوية الدالة.

هذا الاستعمال المجازى المعبر لغياب التجربة يعود إلى الظهور فى "رجل سابع" مما يفسد واحدة من أهم أفكار الكتاب. العنوان الفرعى وهو "كتاب من الصور

والكلمات حول تجربة العمال المهاجرين فى أوروبا" يجعل التجربة تتفادى ضربات الوعى التحليلى التى تنزل على رءوس العمال الريفيين كما يوجد توازنًا بين ذاتيتهم وبين المعنى العالمى للهجرة. هذا المعنى - كما يقول بيرجر - "لا يمكن إدراكه كاملا إلا إذا اتصل نظام اقتصادى موضوعى بالتجربة الذاتية لأولئك الخاضعين له" (رجل سابع ٧). وفى الحقيقة لقد أمال كفة الميزان ناحية الخبرة. إن الخبرة الفردية النموذجية فى الهجرة (المغادرة - العمل - العودة) وليس الأصول التاريخية للهجرة وما يماثلها وآثارها، أو احتمالات تطورها هى التى تعطى الكتاب شكله، وتملى الاختيارات الدقيقة للموضوعات.

فى الوقت نفسه يبدأ الكتاب بالإشارة إلى وصف موضوعه بأنه "حلم /كابوس". ويمضى قائلا: "بأى حق نسمى التجربة التى عاشها الآخرون بـ "الحلم/الكابوس؟" (رجل سابع ٧). إن وفرة التجربة المعاشة "تفتح الباب لبدائل منطقية مثل "التجربة غير المعاشة"، أو "انعدام التجربة المعاشة"، وهذا هو بالضبط ما يثيره بيرجر. "فى الحلم يرغب النائم الحالم ويفعل، ويستجيب لفعل غيره ويتكلم، ومع ذلك يستسلم لتطورات قصة لم يشارك فى صنعها. إن الحلم يحدث له". إن الحالم لا يستطيع التأثير على القصة، ولا يستطيع كذلك فهمها. وفى جزء تال من الكتاب يستعمل بيرجر العبارة المجازية بشكل أكثر تكثيفًا:

"إن هجرته تشبه حدثًا فى حلم رآه شخص آخر. وكشخص فى حلم رآه حالم مجهول يبدو أنه يتصرف بطريقة تلقائية، وأحيانًا بطريقة غير متوقعة، ولكن كل شىء يفعله - إلا إذا ثار وتمرد - تحدده احتياجات عقل الحالم. إن قصد المهاجر يتم اختراقه بواسطة الضرورات التاريخية التى لا يدركها هو ولا أى شخص يقابله. ولهذا السبب يتصرف كما لو كانت حياته حلما يحلمه شخص آخر" (رجل سابع ٤٣٩).

ورغم أن بيرجر يستمر فى تأكيد أن "القدر الكامل للعنف الواقع على المهاجر يتضح من خلال ما يحدث بداخله (رجل سابع ١٦٦)، فإنه قد أظهر أن معنى الظاهرة يزيد كثيرًا على ما يبدو فى وعى المهاجر. وعلى غرار الصور فى "طريقة أخرى للقص" تنتمى تجربة المزارع /المهاجر الآن إلى وعى شخص آخر. وعند هذه النقطة ربما لا يصبح من الصواب الاستمرار فى الحديث عن "التجربة".

وفى نهاية الكتاب تبدو الكلمة وكأنها قد بدأت هجرتها الخاصة إلى العاصمة. لقد دأب بيرجر على الإشارة إلى أن العمالة المهاجرة فى العاصمة تلغى الخبرة سواء لأنها تضحى بالحاضر من أجل الأمل فى المستقبل، أو لأنها - بفعلها هذا - محكومة بقوى لا تستطيع استيعابها. كما أنه دأب على الإشارة إلى أن الخبرة يمكن استعادتها بالثورة فقط، أو بالعودة. "لكى يصبح المهاجر رجلا من جديد (زوجًا - أبًا - مواطنًا - وطنيا) عليه أن يعود إلى وطنه" (رجل سابع ٥٨). ولكنه - بالعودة إلى قريته الأصلية - يكتشف المهاجر (والواضح أنه ذكر) أنه "لم يعد له مكان مضمون"، وأنه الآن "بلا وطن" لأن "خبرته المختلفة لا تصلح" هناك أى لأنه "رجل ذو خبرة مختلفة" (٢٢١). قد يبدو أن النتيجة هى أن خبرة العاصمة موجودة فعلا، فهل هذه الخبرة هى فقط فى المعنى الأدنى والعالمى لما يمر به الإنسان؟ أم هل ينطبق هنا المعنى المحدد للمعارف القيمة؟ على هذه الكلمة تتوقف أشياء كثيرة. وبالدرجة التى كان بيرجر مضطراً بها إلى تمرير المعنى الثانى، فإنه يرفض الانسياق إلى الرفض الكامل للحداثة، ويقبل انعدام التجربة المعاشة للهجرة كمعيار جديد، وإن يكن كريها، ويبدأ فى تجميع المواد التى يمكن بها تشكيل نوع جديد من "الإحساس العالمى".

ما هى عناصر الخبرة الافتراضية التى قد يساعدنا بيرجر على التحرك إزاءها؟ ليس من المحتمل أن تختفى النقود نتيجة أية ثورة ممكنة ما عدا ثورة تكنولوجيا الكومبيوتر التى ليست بديلاً حقيقيا لها. أحيانًا يتكلم بيرجر كما لو أن التغيير الذى لا يلغى النقود لن يكون تغييرا على الإطلاق، وكما لو أن المال يقف بين الإنسانية وبين الحقيقة التجريبية للكينونة صارفا انتباهنا كثيرًا عن الاقتراب الحسى والنوعى من قيمة استخدامه، وليس هذا موقف ماركس الذى لم يربط النقود برأس المال، وكان عنده تقدير صحيح لضرورة العمل الرمزى.

إن تشجيع الحياة الريفية باكتفائها الذاتى يستتبع عداء بالقدر نفسه للهجرة وللنقود، وكثيراً ما يجمع بيرجر العناصر الثلاثة معا فى ضفيرة قوية تشكل حوارات حول موضوعات متعددة. على سبيل المثال يمكننا اعتبار "نجاح وسقوط بيكاسو" (١٩٦٥) حكاية رمزية عن الهجرة كسقوط من عالم الوفرة الريفى إلى الفراغ المجرد لعالم المال. إن "نجاح" بيكاسو هو نجاح "الغازى الراسى" (٤٠) من إسبانيا شبه الإقطاعية

حيث كان "وعى الفلاح الإسبانى العادى" لا يزال يضم الرغبة "فى تدمير المال" (١٩) وحيث لم تكن الحياة - حتى بين طبقة بيكاسو المتوسطة - قد زالت شخصيتها وأصبحت مجهلة بفعل سطوة المال" (٢١) أما "سقوط" بيكاسو فهو من ناحية نتيجة للهجرة إلى فرنسا التى عزلته عن مجتمع ما قبل المال، ومن ناحية أخرى نتيجة لفكرته الأسطورية عن اكتساب القوة والثروة " (٤). "لقد أصبحت الحقيقة قريبة من أسطورة ميداس Midas الذى كان كل شئ يلمسه يتحول إلى ذهب. وبالمثل كل شيء يضع بيكاسو حوله خطا يصبح ملكه. ولكن الأسطورة كانت تراچيكوميدية، فميداس كاد يموت من الجوع لأن الإنسان لا يأكل الذهب". إن المال - كالهجرة - مناقض للتجربة التى هى مرادف لمادة الموضوع. وقد جلب المنفى المال، ولكنه لم يوجد تجربة. "ما كان غائبًا هو الموضوع (١٤٠)، والفنان الغنى - كمهاجر - يموت من الفراغ التجريبى".

هل يعنى هذا أنه لا المال ولا الهجرة يمكن أن يكون مصدر خبرة جديدة؟ إحدى مقالات "عن النظر" وعنوانها "هالس والإفلاس" تستخلص إجابة من الاستعارات والمجازات نفسها ففى وصفه لأحد رسوم فرانز هالس يجد بيرجر" مبدأ من مبادئ المال قد أطلق "طاقة جديدة" وأعاد اعتبار النسبية إلى "كل القيم التقليدية". وفى الواقع هذه صورة للمال. "والذى يميز هذه الصورة عن كل الصور السابقة للرجال الأغنياء أو الأقوياء هو عدم استقرارها. لا شيء مستقر وآمن فى مكانه. وحين تنظر إليها يتولد عندك انطباع بأنك تنظر إلى رجل فى إحدى قمرات سفينة أحاطت بها عاصفة. وفى الوقت نفسه فإن الصورة لا تشى بأى تآكل أو تحلل. قد تكون هناك عاصفة، ولكن السفينة تبحر بسرعة وثقة (عن النظر ١٦٣-١٦٤). ومرة أخرى فإن صورة المال هذه هى صورة للسفر والانتقال، ولكن التجربة هنا هى ثمرتها، وليست نقيضها.

حين يؤكد بيرجر التناقض بين الخبرة من جهة ، وبين الهجرة والمال من جهة أخرى فإنه - وهنا المفارقة - مضطر لإنكار وجود الخبرة حيث تشير الدلائل إلى وجودها. إن المهاجر يهاجر ويعمل وهذا مصدر شكوى سكان المناطق التى هاجر إليها "لكى يكسب ويوفر أكبر قدر من المال فى أقصر وقت" (رجل سابع ١٦٣)، وهو يقوم بهذه المبادرة "وهى المبادرة الوحيدة المتاحة للمهاجر من أجل تغيير مستقبله، أو محاولة تغييره" (١٦٤).

إن ما يريد بيرجر قوله هنا، وفى أى مكان آخر هو أن هذا يشمل "إهمال الحاضر" ومع ذلك يعترف قائلا "إن التضحية بالحاضر من أجل المستقبل هو تصرف إنسانى فى الأساس". هل من الممكن أن تؤيد الخبرة المهاجر ولا تدينه، وأنه هو وحده يهرب من تدنى قيمة الحاضر نتيجة لغياب المستقبل؟ إن بيرجر مصمم فقط على أن المجتمع المحيط به" ينكر قيمة هذه التضحية بالحاضر" (١٨٨) . وما الحال إذا تصادف وحدث اعتراف بهذه التضحية؟ من أجل الحفاظ على عملية الهجرة – التى تحيى الحاضر بإضافة المستقبل إليه – من أن تصبح نموذجًا للتجربة الإنسانية لابد أن يرفض بيرجر هذه المصادفة، فالرهان لا يمكن أن يمر بسلام.

ليس عند بيرجر كثير يقوله عن المهاجرين الذين استطاعوا البقاء فى أوروبا مقاومين تيارات المشاعر الوطنية المضادة للهجرة، وتيارات العمل الجماعى المتاح للأخلاط العرقية التى صارت تكتشف الآن جمودها وقوتها. وفى تعليقه على رسوم رالف فاسانيلا Ralph Fasenella يقدم صورة لنيويورك – مدينة المهاجرين – فى زمن وصولهم إليها.

"مثلما أن رأس المال مرغم باستمرار على تجديد نفسه كذلك فإن ثقافته لا تنتهى توقعاتها. الشىء الآتى ، الشىء الذى يمكن تحصيله يلغى الشىء الكائن. إن البروليتاريا المهاجرة بعد أن عجزت عن العودة إلى أوطانها، وصارت تعانى من حاضرها اشتاقت إلى أن تصبح ، أو يصبح أولادها – من الأمريكيين. ولم يروا أمامهم أملا إلا أن يغيروا أنفسهم من أجل المستقبل. ورغم الرهان اليائس، فقد أصبحت العملية – أكثر فأكثر – تمثل تطور الرأسمالية". (عن النظر ١٠١).

من قبيل السخرية أن بيرجر هنا – وهو يركز على ما كان – يخلق جو الحرمان الذى لا يتيح – كما يبين هو – مجالا لأى تجربة (رجل سابع ١٧٧–١٧٩).

بعد جمع المال يصبح أكبر نشاط رمزى للمهاجر هو جمع الصور الفوتوغرافية التى يرتبها – مثل بيرجر – فى منفاه . على جدران منزله تتعايش اللقطات الفوتوغرافية مع الصور العارية، والأيقونات، وصور السياسيين والرياضيين، والإعلانات، وكل هذه موثقة فى صور "رجل سابع". ألا يمكن اعتبار هذه الخلفية

المشوشة التشكيل الذى يكون منه المهاجر تجربته الجديدة المغتربة؟ وإذا كان بيرجر يعترف بالتماثل بين كتاباته وبين قصص القرية، فهل ينكر وجود هذا التماثل هنا؟

إن نزعة بيرجر الإنسانية تفصح عن حدودها الخارجية بالمقارنة بنزعة سوزان سونتاج التى استوحت كثيراً من كتابها عن "التصوير الفوتوغرافى" (١٩٧٧) من والتر بنيامين كما فعل بيرجر. بالنسبة لسونتاج تعتبر الصور عاملاً آخر من عوامل افتقار الرأسمالية إلى التجربة المباشرة التلقائية. "إذا كانت الصور الفوتوغرافية وسيلة من وسائل تأكيد الخبرة، فهى أيضا وسيلة لرفضها حيث إنها تحول الخبرة إلى صورة إلى تذكار" (عن التصوير ٩). ولأن التصوير "ليس فى الأساس عملاً من أعمال التدخل" (١١)، فإنه يستبعد الإحساس من الشيء الذى نجرِّبه (١٦٨). إن التعليق المكتوب على الصورة، والذى تمنى بنيامين منه أن يجعل الصورة المجهولة ذات معنى سياسى لا يمكن أن يحمى أى سؤال أو موضوع معنوى تريد الصورة (أو مجموعة الصور) أن توضحه، وأن يُبعد عنه تأثير المعانى المتعددة التى تحملها كل صورة فوتوغرافية، أو أن يمنع الصورة من اكتساب معنى عقلى ضمنى ومن اتصالها بموضوعها (١٠٩).

فى اتهام سونتاج للتصوير الفوتوغرافى بتعدد المعانى وبالفعل المتوسط غير المباشر، فهى تستبعد الأحوال الحتمية للعمل فى العالم الحديث. إن تكنولوجيتها الساذجة ترفض العالم الحديث باسم عالم ما قبل التصوير الفوتوغرافى حين كان العمل مباشراً، والمعنى واحداً، والقيم الفنية بريئة، وحين كانت الخبرة قريبة؛ لأن الأيديولوچية لم تكن – بعدُ – قد شوهت ما نراه. ورغم بريق الأسلوب الطليعى والإشارات الضمنية، ورغم الهجوم على "النزعة الإنسانية"، فأمامنا الآن إنسانية من نوع قديم ومونس، وبالقياس إليه فإن "تجربة" بيرجر تكتسب مزايا خفية.

على سبيل المثال قارن بين تعليقات بيرجر وسونتاج على المعرض الشهير" أسرة الرجل" الذى نظمه إدوارد ستايكن Edward Steichen فى (١٩٥٥) . تتناول سونتاج نقداً كتبه رولان بارتيز Roland Barthes عن "أسطورة المجتمع الإنسانى" فى المعرض، وتترجمها إلى المفهوم الأمريكى بحيث أصبحت العالمية المزيفة للمعرض – مثل التصوير عموما بالنسبة لها – متهمة الآن بمساعدة وتحريض قدرات العولمة الإمبريالية

للولايات المتحدة. إن نزعتها الإنسانية العاطفية" تفترض وجود حالة أو طبيعة إنسانية يشترك فيها الجميع" تكتم "الخلافات والمظالم والصراعات المختفية تاريخيًا" من أجل أن تجعل مشاهديها الدوليين" مواطنين فى عالم التصوير" (٣٢-٣٣).

إن بيرجر - الذى يرفض صراحة هو الآخر عبارة "نزعة إنسانية" - يأخذ الموقف نفسه تقريباً مع شىء من الاختلاف يدل على ما حافظ عليه من إرث إنسانى، وكذلك على الاحتمالات النهائية لحوار ما بعد النزعة الإنسانية. هو لا يستطيع أن ينكر تماما فكرة" معاملة العالم الحالى المنقسم الطبقات كما لو كان أسرة" (عن النظر ٥٦). لقد كان تخمين ستايكن سليمًا تمامًا: الاستعمال الخاص للصور الفوتوغرافية قد يكون مثالاً لاستعمالها العام". وفى ترتيب الصور" كما لو كانت تشكل ألبوم عائلة عالمية" يتوصل بيرجر إلى كل من الرضاء العاطفى، و"الممارسة الفوتوغرافية البديلة"، وهو أمر فى الأهمية نفسها.

"إن الصور الفوتوغرافية تعد من بقايا الماضى من آثار ما قد حدث. فإذا حمل الأحياء ذلك الماضى على عاتقهم، وإذا أصبح الماضى جزءًا لا يتجزأ من عملية صنع الناس لتاريخهم، إذن سيصبح لكل الصور سياق حى، وستستمر فى مسايرة الزمن بدلا من أن تصير لحظات منتهية. ومن المحتمل أن تكون الصورة الفوتوغرافية هى إرهاصات ذاكرة إنسانية سيتم تحقيقها اجتماعيا وسياسيا. وسوف تشمل هذه الذاكرة أية صورة عن الماضى مهما كانت مأساوية ومدانة فى داخل سياقها الخاص بها كما سيتم تجاوز الفرق بين الاستعمال الخاص والعام للصور الفوتوغرافية. إن أسرة الرجل سوف تظهر إلى الوجود".

هذه العبارات، رغم أن بها هشاشة الفكرة التجريدية الإرهاصية، تصلح مصدرا لقوة عملية. فى رأى سونتاج أن التجربة هى حالة الكمال الماضية التى تم فصلنا عنها بواسطة تكاثر الرموز الفوتوغرافية، وليس أمامنا ما نفعله الآن إلا "استعمال العلاج التحفظى"، أى أن نسمح بوجود أقل عدد ممكن منها. وفى رأى بيرجر أن هذه الرموز تستتبع أيضا ممارسة جديدة قد تعطيها "سياقًا حيا"، أما فى عقل "الرجل الغريب تمامًا" فى عالم اليوم "المنقسم الطبقات" ، فإن الرموز تغرى بالألفة، وتجعل الخبرة العالمية الجديدة ممكنة.

فى نزعة بيرجر الإنسانية تبدو التجربة دائما مجالا تتغذى فيه الممارسات البديلة، كما تفعل الأعشاب الضارة على المخصبات الإيديولوجية نفسها التى تتغذى عليها المحصولات التى وضعت المخصبات أصلا لتغذيتها. ولهذا السبب لا يكفى أن نعتبر تناول بيرجر للذاتية فى رواياته أمرًا واقعيا ساذجًا. إذا لم يكن بيرجر يوضح تأثير الإيديولوجية فى التجربة الفردية، فإن هذا يعود - جزئيا - إلى أنه لا "يسجل" التجربة على الإطلاق. أما العنف الزائد فى عباراته المجازية التى لا تتنازل بالتعبير عن ذاتية الشخصيات، بل تبقى خارجها خرقاء غير ملائمة. هذا العنف يدل على أن الذاتية منتزعة وملقاة خارج مسارها الطبيعى. وبسبب هذا العنف يجرى تعهد التجربة العادية لكى تنتج فى النهاية لحظات من القلق والتشويش، فيصبح الجنس والرياضة والعمل نماذج للحقائق الدينية. إن بيرجر - بوصفه للتجربة فى محيطها الخاص دون التضحية بإمكاناتها - يقوم بتسييسها.

ربما لا يكون هذا رأى بيرجر نفسه فى تعامله مع التجربة. فيما يتعلق بالتصوير الفوتوغرافى نراه يفضل أن يعتبر تجهيز "السياق المتكامل" خطوة إلى الوراء - "إلى سياق التجربة" (عن النظر ٦١) - لا إلى الأمام. ويقول إن اللوحات التى يضع الناس عليها صورهم الشخصية" يجب - منطقيا - أن تحل محل المتاحف " (طرق المشاهدة ٣٠). ولكن هذا المنطق لا يجعله يدرك أن المغتربين الآخرين يمكنهم جمع الصور - كما يفعل هو - فى محاولة للحاق بالعالم الجديد بأحداثه المتداخلة التى تقع - كما يكرر هو كثيراً - "على نطاق عالمى". إن بيرجر يرى أن عينى المهاجر لا يمكن تدريبهما إلا بالنظر إلى وطنه المفقود. ولهذا فإن صور "رجل سابع" يقال إنها تعمل "فى عكس إتجاه" المهاجرين الذين تصورهم. "حين نقرأ هذا الكتاب نرى أن الصور الموجودة به تستحضر الوجود الزاهى لصبى مجهول. أما بالنسبة لوالده فهى تعنى غياب الصبى" (رجل سابع ١٧). يتوجب علينا أن نفترض أن على المهاجرين ألا يطلبوا معلومات حديثة لأنهم إذا نالوها لن يتمكنوا من تغيير تصرفاتهم.

إن بيرجر - مثله مثل سونتاج - يجد صعوبة فى تخيل سياق عام ودولى للتجربة، أى للعمل حين تهاجم سونتاج "الإحساس المزيف بوحدة الوجود" فى التصوير الفوتوغرافى، وتربط "نظرتها الشاملة" بفكرتنا عن العالم، عالم القرن العشرين

الرأسمالى" فـهى تفترض أن العمل على نطاق عالمى هو من مزايا رأس المال العالمى والقوة الإمبريالية. أما شك ميشيل فوكو Michel Foucault النموذجى فى "المثقف العالمى"، فيبدو أنه سيأخذ فى الاعتبار المجموعة نفسها من الحقائق بحيث يصبح فلاحو بيرجر جـزءاً من تراجـع فوكـو الإستراتيجى إلى الحيز المحلى . إن بيرجر كما يقول بول بوفيه Paul Bové يزرع حديقته الخاصة، وبالنسبة له مرة أخرى فإن كل الرموز الكلية والعالمية مصبوغة بيد القوى التى تعمل على مستواها. إن الكرات التى تملأ رسوم النهضة هى أيقونات للانتصار والامتلاك، وحتى صور الفظائع العالمية التى اعتدنا عليها كثيراً تعمل ضد لا مع التجربة . وحيث إنه لا يوجد ما نفعله حيال ما نراه – كما يقول بيرجر – فمن الأفضل ألا نراه على الإطلاق. إن التنشيط المزعوم لا يؤدى فى الحقيقة إلا إلى إضعاف الاهتمام الإنسانى وإخفائه وبعثرته:

"إن أكثر الأمثلة وضوحًا تبدى لحظات من الألم لكى تنتزع الاهتمام الأقصى. ومثل هذه اللحظات – سواء أتم تصويرها أم لا – لا تتماشى مع اللحظات الأخرى ولكن القارئ الذى جذبته الصورة قد يرى فى عدم التماشى هذا نقصاً معنويا شخصيا عنده هو وبمجرد حدوث هذا يتبدد إحساسه بالصدمة، وقد يصدمه نقصه المعنوى الآن بالقدر نفسه الذى تصدمه به الجرائم التى ترتكب فى الحرب".

من هنا، كما يقول بيرجر" فإن مسألة الحرب التى سببت هذه اللحظة يتم تسييسها تمامًا" (عن النظر ٣٩–٤٠) إن بيرجر يريد اختصار صور الفظائع للسبب نفسه الذى قال ماثيو أرنولد Matthew Arnold إنه منع "إمبيدوكليز أون إتنا" من "القصائد" (١٨٥٣): لأنها "لا تجد تنفيسا فى العمل" ، ولأن "هناك الكثير مما نعانيه، ولا شىء مما نستطيع أن نفعله". ولكن هذه الحجة يمكن أيضا أن تكون ذريعة "للتنفيس بالعمل"، أى للاستفادة من قرائن العولمة التى قد تستخدم هذه الرموز، وبذلك تجعل الإحساس بالعولمة ممكنا. وإذا كان بيرجر لا يقدم، ولا يعد بتقديم مثل هذه التجربة الجديدة فإنه بالتأكيد يجعلنا نرغب فيها.

الفصل الخامس

التحرك إلى أعلى
فى عصر ما بعد الاستعمار

كينكيد وميوكرجى وأجير اللقمة الكونى :

"احترس من هؤلاء الكونيين الذين يبحثون بعيدا عنهم عن حقوق يستخفون بالوفاء بها وهى قريبة منهم."

جان جاك روسو

"لم أكن رجلا، بل امرأة شابة من أطراف المعمورة ، وحين تركت وطنى كنت أضع على كتفى عباءة خادمة

چامايكا كينكيد

يبدأ إى.چيه هوبسباوم E.J.Hobsbawm كتابه "الأمم والنزعة القومية منذ ١٧٨٠" بحكاية عن "مـؤرخ طواف" (طائر بين المجرات) يهبط إلى الأرض بعد حرب نووية، وبفحصه للسجلات يصل إلى نتيجة مؤداها أن "القرنين الأخيرين فى التاريخ البشرى لكوكب الأرض لا يمكن فهمهما بدون أن نفهم مصطلح "الأمة"، والكلمات المشتقة منه". وأنا أعتبر مغزى هذه الحكاية دليلا على التعارض الذى أصبحت عليه المفاهيم العامة للنزعة القومية. ولو كان عليه أن يرقى إلى الفضاء الخارجى بحثًا عن مراقب ينظر إلى الأمم والنزعة القديمة بعين بعيدة ؛ فذلك لأن كل إنسان على الأرض خلال القرنين التاسع عشر والعشرين كان يحيا "داخل" زمنه بشكل كبير، وغير قادر على الإفلات من قيودهما وافتراضاتهما. إن هوبسباوم يوحى إلينا ضمنا أن ذلك الإنسان كان كلىَّ الوجود، ومنغرساً فى أمته، لدرجة لم تمكنه من الإحاطة بمنظور واسع شامل.

ولكن يبدو أن الموضوع الرئيسى لكتاب "الأمم والنزعة القومية" يوحى بعكس ذلك تماما. يقول هوبسباوم إن النزعة القومية - على عكس ما يبدو - لم تعد بأهميتها الماضية نفسها لأن عولمة رأس المال متعدد الجنسيات فى فترة ما بعد الحداثة قد أدت إلى تدميره. إن صفة الوطنية يمكن الآن أن تعطى لأقل وآخر من يستحقها بالطريقة نفسها. كما قال فلاد جودزيك Wlad Godzich - التى توزع بها صفة "الثقافة" على الأعلى" و"الأدنى"، وذلك لأن أيا من المصطلحين لم يعد مهما بالنسبة لمشروعات التنمية الرأسمالية. والنتيجة أن النظرة الشاذّة والبعيدة إلى النزعة القومية - وهى شىء يشبه منظور هوبسباوم الذى ينوب عنه" المؤرخ الطواف " - قد تكون مشتركة بين عدد كبير جدا من المراقبين فى كل أنحاء الكوكب. (من الناحية التجريبية قد يكون هذا هو الوضع بالفعل)، ولكن إذا كان الأمر كذلك فلماذا - إذن - لابد من تجسيد المنظور الخارج عن القومية بمنظور خارج عن الكرة الأرضية؟ لماذا يوحى إلينا هوبسباوم ضمنيا - من ناحية - بأن كل الناس تقريبا يقفون خارج القومية، ومن ناحية أخرى بأنه لا أحد تقريبا يفعل ذلك ؟

إذا أمكننا إعادة صياغة هذه المفارقة على هيئة لغز (من الذى يمثل كل الناس تقريبًا ولا أحد تقريبا؟) فقد نجد الإجابة فى متناول أيدينا، ذلك الممثل من ممثلى الحداثة الذى حدد مهمته بأنها التحدث باسم الكثيرين، ولكن وضعه الاجتماعى هو وضع القلة المتميزة. إذا نحن انطلقنا من نقطة الشك عند الباحث القضائى، فربما يمكننا تفسير تردد هوبسباوم بين "لا وطنية" كلية الوجود، وأخرى غير موجودة كإشارة إلى التناقضات البنيوية لمثقف العاصمة. ويبدو أن هوبسباوم يريد أن يقول إن المثقفين يجب أن يكونوا، ولكنهم ليسوا - أو إنهم ليسوا، ويجب أن يكونوا - كونيين وقد كانت قضية دريفوس Dreyfus فى تسعينيات القرن التاسع عشر، التى كثيراً ما تعتبر بداية لمصطلح "المثقف"، هى التى أوضحت تعرض المجموعة المباشر لاتهامات بالكبرياء الطبقى والتميز أمام "الناس العاديين"، وأيضا بخيانة الأمة. وكثيراً ما جرى نقض الاتهام الثانى منذ عهد صراعات التحرر الوطنى وإنهاء الاستعمار، ورغم أن المثقفين الكونيين ما زالوا يتهمون بخدمة مصالحهم الخاصة، فهم الآن يتهمون بخدمة أمتهم لا بخيانتها وبخدمة الغرب، ولكن المثقفين أنفسهم كثيراً ما يكونون هم أول من

يوجه كلا الاتهامين ، وهذه الحقيقة تقدم دليلاً قويا على علاقاتهم المتضاربة بالنزعة القومية. فمن أين تنبع هذه الإتهامات إن لم يكن من الإدعاء الضمنى بالانفصال الكونى عن الأمة؟

إن النزعة الكونية - بارتباطها بكل من الهرمية الاجتماعية والتاريخ الآثم للعالمية المركزة فى أوروبا - لم تعد مسايرة للعصر. فالمثقفون العاصميون الشاعرون بمسئوليتهم أمام مجال جماهيرى يتجاوز حلف الأطلسى قد شجعوا أنفسهم على إعادة اكتشاف خصوصياتهم ووضعياتهم من حيث النوع والعنصر والطبقة، و بالطبع الأمة. وبالتالى زاد الافتراض بأن وجهة النظر الخارجية عن القومية لا توجد إلا فى الخيال العلمى كرؤيا خيالية لكلية الوجود والعلم المحيط بشبه المقدس. لكنى فى الوقت نفسه أود أن أقول إن الابتعاد فى فضاء المجرات يظل وارداً حتى فى بروتوكولات أكثر لأقوال تعددية ثقافية. إن هذه - بشكل جزئى - نتيجة متناقضة، ولكنها ضرورية للإحساس نفسه بالمسئولية أمام رأى عام جديد وأقل تركيزًا على أوروبا. بالنسبة لمثقفى العاصمة كانت العالمية المركزة فى أوروبا طريقة لا شعورية للتحدث من داخل أقوى حدود انتمائنا.

ورغم كل هذا التملق الموجه إلى القبول الإذعانى للمكان، وكل تلك السخرية الموجهة إلى الحركية المتحررة، فإن عادة إبعاد النفس جغرافيا هى ما يتطابق معها المثقفون ضمنيا ويتصرفون على أساسها يوميا من خلال جميع اختياراتهم لوجهات النظر والمواقف، وللمقارنات والتقييم.

ومؤكد أن هناك تغيرات جوهرية فى سياسة المؤسسات التعليمية حدثت منذ عصر ماثيو أرنولد M. Arnold وماكس فيبر. Max Weber . والواضح أن النزعة القومية هى فى الغالب من مصادر الإلهام العميق (وأحيانا الضرورى) للعمل الثقافى، وإذا كان جوليان بندا قد ظن أن المثقفين هم - من الأصل - "فوقوميون" (أى يتجاوزون الحدود القومية) فإن فيبر وصفهم بأنهم "مقدر عليهم أن ينشروا الفكرة القومية". ومع ذلك فإن فصل الذات عن الأمة يظل خيالاً أو عادة بدونها يصبح من الصعب التعرف على شكل ، بل ومضمون الحياة الثقافية كما نعرفها. هل نحن فى أعمق أعماقنا مؤمنون حقا بإمكان وجود مؤرخ جدير باسم مؤرخ، وليس بعيداً عن الكرة الأرضية؟

لسوء الحظ ليس هذا مجرد لغز للمثقفين. لقد أصبحت نقطتا هذا التناقض سلاحين فى الهجمات المستمرة على مدرسى الولايات المتحدة، وغيرهم من العاملين فى مجال الثقافة – خصوصًا، وليس حصراً من اليمين – وهى الهجمات التى سميت "الحروب الثقافية". إن الاتهام المزدوج هو: "العالم – ثالثية" من ناحية، و"النخبوية" من ناحية أخرى. لقد اعتبر اليمينيون معارضيهم خونة للحضارة الأوروبية، أو مجموعة جديدة من البيض المضللين الغارقين فى الإعجاب بأصحاب البشرة الملونة من أهل العالم الثالث. كما اعتبروهم أطفالاً غير ناضجين من ستينيات القرن العشرين، ونخبة لا تعرف شيئًا عن القيم الأمريكية. باختصار "راديكاليين أقحاحًا." فى هذين الاتهامين قدر من الحقيقة كاف لمزيد من اللوم، حين يؤيدهما امتلاك اليمين للطبقة" كسلاح ضد اليسار، وكذلك فإن كلا الاتهامين يمكن تحويلهما إلى نقص فى الاهتمام بالرخاء القومى؛ لذلك فإن هدف الدفاع عن النفس، ومعرفة الذات أيضا يجعل المثقفين مطالبين بإعادة التفكير فيما يحكونه عن المكان الذى جاءوا منه، وتقديم تفسير بديل لنزعتهم القومية التى لا تنكر – تفسير يساعد على التقريب بين تهمة النخبوية (إحدى التهم التى توجهها ما بعد الحداثة إلى الحداثة) وبين تهمة المتعة السياحية بالثقافات البعيدة (وهى التهمة المضادة من الحداثة إلى ما بعد الحداثة).

بمجرد الانتباه إلى حالة التناقض هذه يمكننا معرفة أن قدرا معينا من الجهد الثقافى قد اتجه إلى محاولة حلها، وعلى سبيل المثال فإن الدراسات المتزايدة دائمًا للنزعة القومية تتيح معرفة عرضية ضئيلة بتاريخ ما هو غير قومى، وهو السؤال المتناقض ظاهريا عن المكان الذى يمكنه أن تأتى منه النزعة الكونية (وأنا أقدم مثلين فى نهاية هذا الفصل).

وقد كانت هناك أيضا محاولة أكثر وضوحًا لإنقاذ المفهوم من ارتباطه بالطبقة وبالميزة الغربية، وذلك بإظهار وجود نوع من النزعة الكونية الشعبية غير الغربية أو غير النخبوية. لقد أكد جيمس كليفورد J. Clifford السفر الذى هو دائمًا جزء من الثقافات غير الأوروبية التى تبحثها علوم الإنسان الأوروبية. ويرى كليفورد أن عبارة "ثقافات مختلفة" يمكن أن تستبدل بها عبارة "نزعات كونية متعارضة". فى كتاب "الأطلنطى الأسود" يكشف بول جيلروى Paul gilroy الدوائر الخافية التى تدور فيها الثقافة

العابرة للحدود، والتى ساعدت على تكوين الشخصية السوداء الدياسپورية المهجنة فى قصتين متشابكتين: واحدة عن نفسه كعالم دراسات إنسانية هندوسى يعمل بين الفلاحين المسلمين فى مصر، والأخرى عن الروابط المفاجئة الكثيرة فى التجارة والثقافة التى ربطت الهند بالبحر المتوسط فى فترة ما قبل القوميات فى القرن الثانى عشر يرسم كتاب "فى أرض عتيقة" لأميتاب جوش Amitav Ghosh صورة معبرة حلوة ومرة لنزعة كونية تائهة، نزعة لا تستطيع أسفاره ولا أسفار معاصريه من العمال المصريين فى العراق أن تعيد تشكيلها. أما الناقدة الجنوب/أفريقية بينيتا بارى Benita Parry فتلخص موضوعًا مميزًا فى إصدارات حديثة مثل "الثقافة العامة" و"دياسپورا"، وكذلك فى الإصدار القديم "انتقال" فتقول: "إن هناك إدراكًا لأن التدفقات العالمية لحركة الثقافة الدولية قد انطلقت فى ثقافات عامة أنتجت نزعة قومية طائرة فى فترة ما بعد الاستعمار". وبهذا الامتداد على الناحيتين الجغرافية والاجتماعية أصبح مصطلح "نزعة كونية" يشمل الآن عبدًا هنديا أرسله تاجر يهودى ليقوم بالمعاملات حول الخليج الفارسى فى العصور الوسطى كما يشمل الخدم الأفارقة للمسافرين البريطانيين فى القرن التاسع عشر، والمسافرين الأفارقة/ الأمريكان فى أوروبا الحديثة، وكذلك أجراء اللقمة والمأوى الأوروبيين والكاريبيين والآسيويين فى الولايات المتحدة المعاصرة، بالإضافة إلى الفئة الأكثر بروزًا ، مثقفى العالم الثالث العاملين خارج مراكز العاصمة مثل نجوجى واثيونجو Ngugiwathiongó وإدوارد سعيد Edward Said وجاياترى تشاكرافورتى سبيڤاك Gayatri Chakravorty Spivak .

حين أجمع بين المجموعتين الأخيرتين : مثقفى العالم الثالث وأجراء اللقمة والمأوى القادمين منه ، فإننى أقترب من السؤال المحظور الذى أحاول بحثه فى الجزء المتبقى من هذا الفصل: ماذا نفعل حيال نزعة كونية وكلاؤها أو المشاركون فيها ليسوا غربيين ، ولكنَّ تحركها يتجه ناحية الغرب "المتقدم" أو "النامى"، وبذلك يمكن وصفها بأنها شكل من أشكال التحرك إلى أعلى؟ لقد تعجب النقاد من أمثال بارى تيم برينان Tim Brenran وإعجاز أحمد وجاياترى سبيڤاك وآخرين بدرجات متفاوتة، وتساءلوا عما إذا كانت الروايات وقصص الحياة التى عاشت فى أحضان العاصمة يمكن أن تعنى شيئًا آخر غير التأكيد الانتهازى على أهمية العاصمة. إن سبيڤاك توازى بين الحماس الحالى فى

العالم الأول لكتّاب العالم الثالث، وبين إستراتيجية "فرق تسد "الاستعمارية السابقة التى خدمت فى آن واحد مصالح القوة الاستعمارية، ومصالح "الصفوة المحلية المتطلعة". وهى تسأل: هل يتكرر أمامنا الآن "السيناريو القديم الخاص بتقوية مجموعة ممتازة، أو مجموعة مهيأة للتحرك إلى أعلى ؟ إن أى ناقد يكتب اليوم فى العاصمة يبدو مضطرًا لأن يعيد التفكير فى هذا السؤال وفى غيره من الأسئلة. هل من المحتمل أن يؤدى هذا التشخيص ذاته إلى تكرار التهم نفسها الموجهة ضد "الكونية عديمة الجذور (مثل كونية روسو فى العبارة الواردة فى بداية هذا الفصل)؟ وهل النزعة الكونية القادمة من الأطراف تطابق القادمة من المركز؟ وهل تترك مركز العاصمة كما كان تمامًا؟ وماذا تقول لنا عن المركز الذى ينتج قصصًا عن التحرك إلى أعلى، وعن نقاد تلك القصص، بما فيها قصصنا نحن؟ وهل من الممكن، أو من المرغوب فيه إنتاج نقد سياسى لا يشير إلى قصص التحرك العلوى، والتقدم المحتمل، والتنمية الشخصية والجماعية؟

إن البؤرة المزدوجة لهذه الأسئلة التى تشير فى آن واحد إلى النصوص الأدبية وإلى المهن النقدية تعثر على هدف بحثى واضح فى تلك النوعية الناشئة التى أسميها "قصص أجير اللقمة والمأوى"، كما فى قصة بهاراتى ميوكرجى القصيرة Bharati Mukherjee (وكذلك الرواية) المسماة "ياسمين"، وفى رواية جامايكا كينكيد "Jamaika Kincaid لوسى". إننى أعتزم فحص هذه النوعية – بطريقة أولية مؤقتة – من خلال مقال لسبيفاك نشرح فيه رواية تشارلوت برونتى Charlotte Bronte "جين إير" Jane Eyre كقصة رمزية مزدوجة. قصة رمزية عن دور القوة فى أدب القرن التاسع عشر، وقصة رمزية عن "حركة المساواة النسائية البرجوازية" فى القرن العشرين. من أفكار سبيفاك أن تحرك جين إلى أعلى لا يتم إلا بالاستغلال الاقتصادى والتدمير الرمزى للشخصيات التى تمثل التملك الاستعمارى لأوروبا. بالإضافة إلى أن تحرك جين – بدوره – قد بدأ بتأثير من قراء الحركة النسائية فى العاصمة الذين يجدون فيها أسطورة منطقية عن نهضة النقد النسائى الموازية للسلطة المؤسساتية، وهى هذه المرة على حساب موضوعات ما بعد الاستعمار خصوصًا ما يتصل منها بالنساء.

ما الذى تقوله لنا هذه الآراء القوية والمؤثرة عن قصص أجراء اللقمة والمأوى (الذين يعملون مقابل الأكل والسكن بلا مرتب)؟ مثل "چين إير" ، ويمكن اعتبار كل من "لوسى" و "ياسمين " كرمز للحركة إلى أعلى. فى كل حالة تتحول حركة القرن التاسع عشر المحلية من الأقاليم إلى العاصمة إلى حركة دولية من الأطراف إلى قلب العاصمة. من الناحية البنيوية، أو على الأقل الجغرافية. يبدو أن هذه النوعية تتقرب إلى العاصمة كغاية لا مفر منها، وكمصدر للحرية والسعادة. وفى نوع من النايبولية المؤنثة (نسبة إلى فيديادار نايبول Vidiadhar Naipaul من ترينيداد)، فإن المسيرة الشخصية من الكاريبى إلى العاصمة تصبح رمزاً للانتقال الهيجلى من البربرية البدائية غير الواعية بالذات إلى الحضارة العالمية، وبذلك يحال المتخلفون إلى نوع معروف من الركود الاستعمارى والدونية.

حين تذهب لوسى (فى رواية كينكيد) مع صاحب العمل إلى المتحف تجد صورة لنفسها فى:

"بعض رسوم شخص فرنسى عبر نصف العالم ليعيش، ورسم صوراً لأناس وجدهم يعيشون هناك. لقد كان - من قبل - رجلاً مصرفيا يعيش حياة مريحة مع زوجته وأولاده، ولكنه لم يكن سعيداً، وأخيراً تركهم وذهب إلى النصف الآخر من العالم حيث صار أسعد مما كان. لا أدرى إن كان "ماريه" هذا أرادنى أن أكون أسعد، ولكننى اقتربت جدا من تطلعات هذا الرجل، وفهمت أن إحساسك بأن مكان ميلادك هو سجن غير محتمل، وانتظار شئ مختلف تماما عما اعتدته - ثم معرفته - يمثل مرفأ نجاة".

رغم أن لوسى لا تبدو لنا كمن تبحث عن الراحة المادية التى هرب منها الرسام، فإن طريقتها غير الأوروبية فى تغيير مسار الهروب الأوروبى فيها شبه كبير من الغلطة التجريدية والسياسية التى يضمها - كما تقول سبيفاك - اعتبار لحظة الهجرة الاقتصادية المركزة فى أوروبا "كلحظة بداية". إن قراء المدن الكبيرة قد لا يرحبون بالنوعية التى تنصح كل سكان العالم الثالث بالهجرة، ولكنهم نادراً ما يعترضون على القول بأن العالم الثالث سجن، وأن العالم الأول مرفأ نجاة. والاستقبال الحار لتلك

النوعية من جانب أولئك القراء (إن لم يكن من جانب النقاد الأكاديميين) لابد أن ينظر إليه بالشيء من الشك. وهذا تحذير من سبيفاك: "إن صراع الهامشيين في فضاء العواصم الكبيرة لا يمكن أن يعتبر المرجعية لمرحلة ما بعد الاستعمار بأكملها". إن "لوسى" بعد امتزاجها مع الرسامين المشابهين لجوجان تتذكر اختلافاتها، أى ملامح معوقاتها الإضافية: "لم أكن رجلا، بل امرأة شابة من أطراف المعمورة ، وحين تركت وطنى كنت أضع على كتفى عباءة خادمة". على أن هذا كله يمكن أن يقال - مع بعض الاختلاف - عن چين إير، وهو - على الأقل فى رأى سبيفاك - لا يقلل من إثم مشاركة چين فى المشروع الإمبريالى. هل يتغير أى شيء بسبب معوقات لوسى - وليس من بينها العنصر للغرابة - لو أن مسار حكايتها رغم ذلك، يشبه كثيرا صيغة "الآمال الكبيرة" للبرجوازية الأوروبية فى القرن التاسع عشر؟ وبالنسبة لقراء العاصمة الذين يتابعون برضا قصة حياة لوسى هل تقدم لهم أى شى أكثر من فرصة لإعادة التمرس بالإثارة الأولية؟ أما بالنسبة للنقاد على وجه الخصوص، هل يختلف مغزى قصة كينكيد كثيراً عما تأخذه سبيفاك على چين إير؟

أعتقد أن هناك فروقًا، ولكنها لا تظهر بسبب نقاط التقارب الأبرز. إن "لوسى" و"ياسمين" (القصة والرواية) تشتركان مع چين إير فى ملامح قصصية أخرى، خصوصًا المنظور القصصى للخادمة والمربية فى بيت السيد، وموضوع السلوك الجنسى العدوانى. هذه القصص - مرة أخرى على غرار چين إير - تؤسس حركتها العلوية على طاقة الإثارة الحسية عند الخادمة، وتربط تلك الطاقة بالمنظور الروائى من ناحية، وبالتهديد بتخريب العلاقة بين السيد وزوجته الشرعية من ناحية أخرى. إن القصة القصيرة "ياسمين" تنتهى بخضوع أجيرة اللقمة والمأوى - برغبتها - لإغراء رب الأسرة (أستاذ علم الأحياء)، بينما زوجته - الممثلة - غائبة فى رحلة خارجية. وفى "لوسى" ينتهى الفصل الأول بأجيرة اللقمة وهى تحكى للزوج والزوجة حلما كان الزوج يطاردها فيه بينما الزوجة تشجعه على ذلك. وفى الفصل الأخير ينفصل الزوجان، وتسافر بطلة القصة - لا نتيجة لما حدث ولا لأنها السبب فيه رغم أن خيانة الزوج لم تكن معها، ولم تكن بينها وبينه أية مغامرات.

هنا إذن فارق كبير. إن الزواج بين السيد والخادمة الذى كان يمثل جائزة صراع الخادمة للصعود إلى أعلى - على الأقل منذ رواية "باميلا" لصامويل ريتشاردسون S. Richardson (١٧٤٠). هذا الزواج لم يعد وارداً، وبهذه الوسيلة يتضح أن ميوكرچي تقاوم (رغم أن هذا أقل وضوحاً فى الرواية التى تحمل الاسم نفسه) حكاية تحرك صفوة المهاجرين إلى أعلى. يقول آخر سطر فى القصة القصيرة: "وأعطاها هذا شعوراً طيباً للغاية، لدرجة أنها نسيت كل كآبة حياتها الجديدة، واستسلمت لذلك". إن غموض كلمة "ذلك" - وربما كان يعنى ممارسة الحب كرمز للحياة الجديدة - بالإضافة إلى ذكر "الكآبة" يبرز لنا المغزى الذى ربما نجده فى عبارة سريعة على ظهر غلاف الكتاب لأحد النقاد:" شيء بارد حقا لأن البطلة لا تدرى أنها موضع استغلال". إن الاستغلال غير الواعى قد يغير - بالطبع - من قصة باميلا/چين إير فى التحرك إلى أعلى من حيث التطلعات الحسية. هنا يمكننا القول بأن العالم الثالث - الغارق فى بؤس متزايد - يجد من يمثله فى شخص مهاجرة مبتهجة - لا تستطيع أن تجنى من وراء سلوكها الجنسى مع سيدها أية ميزة اجتماعية ثابتة.

ومع ذلك، فالواضح أن ميوكرچى تجد صعوبة فى التمسك بمقولة أن هناك طبقة أو شعباً فى العالم الثالث "لا" ينهض أو لا يرتفع. وصف حياة ياسمين فى السطر الأخير "بالكآبة" يحمل شيئاً عن المفاجأة، فحتى ذلك الحين لم يبد عليها أنها مهتمة بعملها قط. باختصار يبدو أن ميوكرچى تبذل محاولة أخيرة لتجعل لقصتها مضموناً وعظيا. إن كثيراً من القراء (وليس فقط أولئك الذين يشكون فيها سياسيا) سوف يدركون أنها. مثل بطلتها - قد سارت أكثر من نصف الطريق نحو الإعجاب بالملمح الأمريكى الذكى فى حياة ياسمين التى أعجبت هى الأخرى - مثلاً - بأن الرجال فى مدينة أن آربر Ann Arbor يقومون بالطهى، وأن أصحاب العمل يشجعونها على أخذ دورات فى جامعة ميتشيجان، وأن تكون "أكثر أنانية"، وأن من تساعد أما ليست مثل أنا الخادمة، ولكنها "جيدة كأى شخص". إن ميوكرچى وكينكيد - كلتيهما - تبدوان معجبتين بالحلم الأمريكى الداعى إلى اكتشاف الذات. تقول لوسى "أنا أكتشف نفسي"، وأثناء ممارسة الحب فى النهاية تعتقد ياسمين أنها "فتاة ذكية جميلة ليس معها تأشيرة دخول ولا أوراق رسمية ولا شهادة ميلاد لا شيء إلا رغبتها فى الاكتشاف والبوح".

هل نحن - بعد هذا كله - أمام حديث لا عن الاستغلال والإغراء بل عن الأمركة؟ ربما لا تبدو الخيارات متناسقة. إن القراء الأمريكيين - حين يدركون التباين بين الأحلام الأمريكية والحقائق الأمريكية - قد يكونون ضيقى التفكير إذا لم يروا أمامهم إلا الحقيقة الأمريكية، كما لو أن تحولات النظام الاجتماعى الذى تعرفه ياسمين ليس لها أى مدلول إلا تأكيد القيم الأمريكية، وكما لو أن ياسمين - بمعاييرها الخاصة غير الأمريكية - لن تجد شيئًا فى حياتها الجديدة تفضله على حياتها السابقة. وكذلك قد يبدو من ضيق التفكير عدم إدراك أن إضافة مسألة العنصر إلى طبقة برونتى وجنسها سوف تنتج عنها علاقات أكثر تعقيداً بين الشخصيات والمجتمعات.

فى رواية "ياسمين" التى ظهرت بعد عام من قصة ميوكرچى القصيرة نجد أن البطلة أجيرة اللقمة وهى هذه المرة مهاجرة من الهند وليست من الكاريبى تقع ثانية فى غرام صاحب العمل، أو بالأحرى فى غرام "ما يمثله لى، سيد يقدم البسكوت لخادمة".. وعلى خلاف سميَّتها، فهى عندها فرصة لنهاية ناجحة (وإن لم تكن شرعية) بالحلول محل الزوجة الأولى البيضاء الشرعية. ورغم ذلك فليس واضحا ماذا يعنى حقا هذا الحلول. لقد كانت الزوجة هى التى بدأت هـذا كله ببحثها عن السعادة مع شخص آخر. وبالنسبة لياسمين فإن ارتباطها بصاحب العمل السابق يعنى أنها تستجيب له أقل بما تستجيب "لوعد أمريكا". وعلى غرار أبطال د.هـ. لورنس D.H. Lawrence فى "أبناء وعشاق"، وچيمس چويس James Joyce فى "صورة فنان شاب" تكون نهايتها أقرب إلى المغادرة منها إلى البقاء (طمعًا فى الأشياء ، وتهورا فى الآمال).

ولأن الرواية أقرب من القصة القصيرة إلى مادة "چين إير"، فهى تضم فى سلسلة الرجال الذين تقدمهم إلى بطلتها أجيرة اللقمة - زوجا أكبر سنا وناجحًا ومعوقًا من الناحية المجازية، ولكن ياسمين هذه تترك مع شخص صاحبها هذا موظف بنك أطلق عليه عميل غاضب الرصاص فشلُّه، كما تترك النجاح الذى يوصف بأنه السبب فى حوادث إفلاس وانتحار بين فلاحى المنطقة. وهى تتخذ هذا القرار بعد ما يقرر ابنه هو الآخر الرحيل (مرة أخرى - كما فى چين إير - هو ابن بالتبنى وغريب، ومثل ياسمين، لا جئ هارب من فظائع وعنف العالم الثالث). إنها تقول" إن العالم منقسم إلى أولئك الذين يبقون، وأولئك الذين يغادرون". هل تريد ميوكرچى أن تقول لنا إن الطريقة

الوحيدة للصعود إلى أعلى هذه أن تغادر، وأن الطريقة الوحيدة للبقاء هى الإصابة بالشلل؟ أنا لا أختلف تمامًا مع هذا الرأى ولكننا فى هذه الحالة تفوتنا أشياء أخرى أكثر أهمية. إنها – بشكل حاسم – تحول موضوع قصة چين إير من التركيز على التحرك العلوى إلى التركيز على التحرك الجانبى. فأستاذها الذى يقدم لها البسكوت، وكذلك ابنته (المتبناة أيضا) ينتميان – مثل موظف البنك – إلى تلك الطبقة التى تستطيع أن تدفع مقابل عناية شخصية بأبنائها ، لا الغاية فى مؤسسة عامة. وباختيارها لهؤلاء فإن أجيرة اللقمة سابقًا لا تقوم بأى تضحية ملموسة بالمزايا الاقتصادية، أو بإمكانات الحياة. وبالسماح لياسمين بالتحرك داخل مستوى اجتماعى واحد – وليس بين عدة مستويات – فإن ميوكرچى تحول موضوع القصة إلى الاختيار بين أشكال الوجود – على وجه التحديد – بين البقاء الذى يحنق بالتدريج البطىء أولئك الذين يرغمون على البقاء فى بلادهم مثل موظف البنك، وبين التحرك الذى قد لا يكون مربحًا، ولكنه مبهج، والذى لا يكون فيه التزام بأية قيم إيجابية أو بديلة، فقط الالتزام بألا تكون أو تفعل ؛ أو تتحمل "هذا"... إن المغادرة التى تحتل مكان الزواج النهائى تجعل النهاية اختيارًا بين أن تكون ضحية أو محتالة مع تجنب ذلك الاختيار. وبإمكان ياسمين أن تكون فى كلا الموقفين ، ولكن الأفضل ألا تكون فى أى منهما. وبعبارة أخرى إذا كان الحل عند ميكوكرچى هو التحرك ، فليس من الضرورى أن يكون التحرك إلى أعلى. وإذا لم يكن الاختيار بين السلوكيات المختلفة للطبقة الوسطى حيال الظلم الاجتماعى هروبًا من الظلم الاجتماعى فهو – أيضا – ليس التمتع بالسياحة الكونية الدائمة، أو عبث الاختيارات الحسية بدون مسئوليات اجتماعية.

هذا التغيير نفسه، أو إعادة التفسير بالنسبة للتحرك إلى أعلى، يملى نهاية القصة القصيرة "ياسمين". إن الغموض الوارد فى ختام القصة ليس معقدا من الناحية الفنية، ولكن الإرادة القوية الواضحة التلقائية والتى تأتى فجأة – والتى يشار إليها إشارة سريعة فى النهاية – يمكن القول بأنها تمهيد لمسألة الرغبة، وخصوصًا رغبة ياسمين نفسها، والقيمة التى سيضعها القارئ عليها. ياسمين هذه – ربما أكثر من نظيرتها فى الرواية – تقدم لنا على أنها ذكية، ونشيطة، وطموحة ، وسائرة باختيارها إلى مصيرها. وهى قد اختارت أن تمارس الحب مع صاحب العمل. هل يمكن أن يكون

الحب بالتراضي - مثل المال - هدفًا لعملية حسابية ؟ وهل يمكن أن يؤدى الوظيفة التى يؤديها الرهان فى السباق، أو الطبقة أو الرموز النوعية؟ إن الأهمية الكبيرة التى تعطيها ميوكرچى لموافقة ياسمين الواعية فى لحظة العلاقة الحسية تجعل ذلك الوعى (أو اللاوعى) ميدانا تتصادم فيه الرموز المتصارعة. فى هذه اللحظة هل هى ممثلة غير واعية لعنصرها وطبقتها؟ هل هى ممثلة واعية لجنسها؟ أم لا شىء مما ذكرنا؟ وبالوصول إلى لحظة غامضة من الصمت والسرور، وبالتوقف قبل أن تظهر النتائج الاجتماعية لممارسة الحب - وهو قرار ينعكس فى الاختلاف بين القصة القصيرة والرواية - تفتح ميوكرچى الباب أمام رمز آخر لا يهدف إلى الزواج والحلول محل الزوجة الشرعية (والجنس هنا مكسب)، ولا إلى الاستغلال (والجنس هنا خسارة)، ولكن إلى غاية أخرى تشمل المتعة المؤقتة فى حد ذاتها رغم اختلاف مواقع السلطة والقوة. إن هذه فكرة خطيرة إذا أخذنا فى الاعتبار تجارة الجنس الدولية المزدهرة، ولكن ميوكرچى لا تستبعد فكرة أن الجنس ربما لا يعنى شيئًا فى ذاته. قد يكون مجرد استحواذ أو هدية، وقد يكون من ملامح اقتصاد فقير أو غنى، وقد يكون عملاً عدائيا تجاه الزوجة أو غير متعلق بها، وقد يكون ، أو لا يكون رمزًا للطبقة أو للنوع. وهى توحى إلينا بأن هذا النص بالابتعاد عن تركيبة چين إير بخصوص الزواج والإنسان الاجتماعى قد لا يقصر عن تحقيق الطموحات الاجتماعية لچين إير، أو تركيزها الرمزى، ولكنه قد ينجح كرمز لمجتمع متعدد المواقف من مثل هذا التركيز.

هنا من المفيد أن نقارن وضعية الجنس والزواج فى "لوسى". إن لوسى لا تمارس الحب مع صاحب العمل رغم وجود ملامح كثيرة من تركيبة چين إير فوق كل شىء انفصال السيد والزوجة، وموافقة ذلك للنشاط الحسى والمهنى "للفتاة الصغيرة التى ترعى الأطفال". إن التماثل يبدو مستمراً. تقول لوسى: " بينى وبين نفسى سميت نفسى بأسماء أخرى: إميلى - تشارلوت - چين، وهى أسماء المؤلفات اللاتى أحب كتبهن". مثل چين إير نجد للوسى رد فعل قويا ضد الناس حسنى المظهر ، وهى تزيد فى توضيح التعارض بين الميلاد والجدارة الأمر الذى يجعل "چين إير" مع أمور أخرى شبه تفسير للثورة الفرنسية. إن الجنس - على عكس الجمال - يمكن ضمه إلى الجدارة، ولوسى مهتمة به جدا، فهو يعنى لها عدة أشياء يعنى إنجاز تحققه فى ذلك

المكان الكئيب، وإدانة لمبادئ أمها، ودليلا على استقلالها. "إن الحياة كامرأة وضيعة كانت ممتعة للغاية. شكرا جزيلاً. إن هناك غاية للمنافسة، فهى تغار من فتاة كانت لها تجربة يمكن أن توصف بأنها" إساءة جنسية"، وهى تود لو أن ذلك حدث لها هى، ولكن ليس هو الطريق إلى تحقيق الإنجاز الاجتماعى المؤدى إلى زواج يتحرك إلى أعلى. والزواج مثل الجنس بين السيد والخادمة لا يهمها، فالرغبة فى البقاء بلا زواج هو أحد أقوى دوافعها الواعية. ورغم أنها تتابع انهيار زواج صاحب العمل، ورغم أنها تصب جام غضبها على الزوجة فليس لدى لوسى أية رغبة واعية فى الحلول محلها. ويمكننا القول بأن الجنس بالنسبة لها - هى أيضا - مسألة جانبية وليست رئيسية. إنها بعدم احتياجها وعدم رغبتها فى إقامة علاقة مع من تخدمهم، وبعدم الارتباط بهم فى علاقة زواج تحتفظ بالجانب السلبى الحساس فى العلاقة ، وبإمكان تغيير خط سيرها فجأة.

يمكننا أن نعمم المسألة قليلاً بجعلها نوعا من الرموز فى مجتمع غير متمركز لا يعنى ارتفاع امرأة فيه بالضرورة سقوط امرأة أخرى، كما أن تعدد المواقف فيه قد لا يعنى أن الحركة الواضحة تعنى الارتفاع أو السقوط. وأضيف أنه من الممكن - بالمقارنة مع "چين إير" - اعتبار الزيجات الفاشلة وغير الكاملة كخطوة إلى أعلى، أو على الأقل فى الاتجاه الصحيح. لقد لاحظ أحد نقاد كينكيد فى (The nation) أن معظم المتاعب التى سببتها للقارئ كانت لأن "البطلة فشلت فى الانضمام إلى المجتمع الأبيض - أى السلطة - كعامل حاسم فى حياتها". مثل هذه الملاحظات تذكرنا بأن الخاتمة المقلقة يمكن أن تمثل منحة تهدئة لتلك السلطة، أو وسيلة غامضة للإصرار على مركزيتها الموهومة.

من هذه الزاوية فإن أقوى تعديل لكينكيد على قصة "چين إير" هو تعقيبها على موضوع المرأة الثانية إزاء الزوجة الشرعية. إن لوسى فى حمأة غضبها الشديد توجه قدراً كبيراً منه إلى الحركة النسائية للطبقة المتوسطة فى العالم الأول الذى لا يفهمها، والذى يدفعها إلى حنق بالغ حين تفخر "بدمها الهندى". إنها تسأل نفسها: "كيف تصلين إلى وضعية المنتصر، وأنت معرضة للقهر والهزيمة؟". هذا الغضب - فى رأيى - يجد تنفيسا غيرمباشر فى تحطم الزواج الذى تسجله لوسى بالكاميرا، وتشارك فيه فى لحظة لا تنسى، ورغم هذا كله فالتناقض مع چين إير يلفت الانتباه. إن الصداقة الحذرة

والمترددة بين المرأتين تتتجاوز حادث تحطم الزواج، كما تتجاوز إحساس الزوجة بالخيانة حين تنهى لوسى عقدها وترحل. ويمكن أن نعزو بعض المسائل المعلقة فى الجنس والزواج فى "لوسى" إلى أن صلب القصة قد تحول إلى النساء، ولم يعد الصراع حول من سيشارك الرجل السلطة، بل حول التعاون المهتز والصعب بين المرأتين. إن التحرك إلى أعلى من جانب أجيرة اللقمة من العالم الثالث ربما لا يتطلب تغيير أو معاداة الحركة النسائية أو المهنية للطبقة العليا فى العالم الأول. قد تكون الزوجة عدوة طبقية للوسى، ولكنها حليفها النوعى فى الوقت نفسه.

إذا بدا أن هذه طريقة غير مباشرة لتكرار الفكرة التافهة بأن الطبقة ليست الشاهد الوحيد المؤثر فى النهاية، فلا يعنى هذا إمكان إهمال الطبقة. وإذا كان الجنس قد أصبح جانبيا، فذلك جزئيا لأن الطبقة التى تمثلها كاتبة كميوكرچى قد تحركت حركة جانبية. إن الدياسبورا الخاصة بها – من شبه القارة الهندية – تخص فى معظمها الطبقة الوسطى والوسطى العليا التى وصلت إلى الولايات المتحدة ومعها مهارات مقنعة ومتطورة نسبيا، أو قدر من رأس المال. إذن فميوكرچى لا تفعل شيئًا إلا تقديم تجربة طبقتها الخاصة فى سياق قصة أجيرة اللقمة.

وما فعلته أمر فيه احتيال وغموض، فالخدمة المنزلية تبقى واحدة من أكبر مصادر العمل بالنسبة للنساء اللاتى تتغير أماكنهن بفعل التقسيم الدولى للعمل، والسفر من الريف إلى المدينة سواء بعبور الحدود القومية أم لا .. ولكن أجيرة اللقمة – كما تشير كل الكتابات – وعلى غرار مربية الأطفال التى تصادفها لا يمكن ببساطة وصفها بأنها خادمة منزل. إن المصطلح الدال على أجير أو أجيرة اللقمة هو بالإنجليزية (مستعاراً من الفرنسية au pair و pair) تعنى المِثْل أو "المساوى" أو "النظير" على غرار التساوى عند تغيير العملات بين الدول. وطبقًا لمعجم "لاروس" الفرنسى: "أن تكون au pair فى أحد المنازل يعنى أن يتوفر لك السكن والطعام بدون أجر مقابل خدمات معينة". إن تجربة السفر – بما تعد به من استغلال رأس المال الثقافى المكتسب بهذه الطريقة – تتم مقايضتها بخدمات منزلية لا أجر عليها. إن هذا لا يحمى العناية بالأطفال، والنساء اللاتى يقمن بها من مخاطر اقتصاد الأجور فحسب ، بل إنه يبقيهن بعيدات عن التباين الطبقى . إن بطلة قصة ميوكرچى القصيرة هى ابنة طبيب، ومثل ميوكرچى

نفسها يمكن اعتبارها باحثة عن تأكيد وضعية طبقتها، لا عن الارتقاء أعلى منها في أرض معادية، حيث يمكن للطبقة الوسطى في العالم الثالث أن تصبح - بسهولة - الطبقة الدنيا في العالم الأول.

أضف إلى ذلك أن عمل أجيرة اللقمة سيكون مؤقتًا، أي مرحلة قصيرة في حياة امرأة ربما كانت هي الأخرى تدفع، أو في طريقها لأن تدفع أجر امرأة أخرى ترعى أولادها. إن أجيرة اللقمة التي يمكن أن تكون متعلمة وذات مزايا نسبية، أو على العكس خادمة منزلية مضطرة لقبول أدنى الأعمال وأقلها أجرًا. أجيرة اللقمة هذه قد لا يكون اهتزاز طبقتها الاجتماعية دليلا على شيء أكثر من منطق متعدد الوجوه في زمن لا يمكن اختزال الهوية النوعية أو العنصرية فيه إلى اعتبارات الطبقة، وحيث أصبحت الحركات الاجتماعية الجديدة التي لا تقدم نفسها في إطار قومي عالمية الطابع وحيث صار هناك اهتزاز اجتماعي عام بفعل التقسيم الدولي للعمل.

في ختام كتاب "الريف والمدينة" يحاول ريموند ويليامز Raymond Williams أن يمد نطاق حجته السابقة بحيث يشمل حدود الإمبراطورية البريطانية، وكذلك النزعة الاستعمارية العالمية الجديدة التي جاءت في إثرها، أي أن يفعل ما تفعله حكاية أجيرة اللقمة بچين إير ، فهو يقول إن الريف الآن هو العالم الثالث، بينما تصبح كل من المدينة والقرية اللتين كان يناقشهما ، المدينة البريطانية والقرية البريطانية تصبحان فجأة "المدينة "الإمبريالية بالنسبة لذلك الريف. الصعوبة هنا في كلمة "فجأة". وفي الحقيقة أن هذا التقسيم "الجديد" متغلغل كثيرًا في التاريخ السابق الذي تحدث عنه كتاب ويليامز. إن الريف البريطاني قد أصبح جزءًا من مدينة عالمية لمدة قرنين أو ثلاثة. وإذا نظرنا إلى التضاد بين الريف والمدينة في سياق التقسيم الدولي للعمل، فكأنما نسبغ عليه صفة النسبية بدرجة كبيرة. ويسري الكلام نفسه على نوعيات الطبقة والعنصر والنوع التي تخلفها قصص أجراء اللقمة على جغرافية القرية والمدينة. وإذا تذكرنا عمال النسيج الهنود الذين طال استغلالهم، والذين أفلست صناعاتهم قبل أن تحل المنسوجات الإنجليزية محلها ، فسنعرف أن الطبقة العاملة البريطانية ليست مجرد طبقة عاملة، والعكس أيضا صحيح، ففي التقسيم الدولي للعمل ليست الصفوة المحلية مجرد صفوة.

إن سبيڤاك تطبق مثلاً سائراً حين تصف الدافع وراء عملها كما يلى: "عدهم بأى شيء، لكن أعطهم التقسيم الدولى للعمل". هذه عبارة ذكية جدا، والاختصار الذكى فيها ليس من باب العبث لأن طلب التقسيم الدولى للعمل هو بالضبط وباختصاره الإصرار على أنه حتى أفظع ملامح الظلم الاجتماعى لا يمكن اختزالها فى اعتبارات طبقية بسيطة بدون الخروج من النوعيات الاجتماعية الإضافية للمصابين والمستبعدين. إن أجير اللقمة فى النص الأدبى - كشخصية دولية - يمثل القلقلة التى يحدثها رأس المال العالمى فى التقسيمات الطبقية المحلية مما لا يعنى أبداً إزالة هذه التقسيمات. وربما يكون هذا سبيلاً إلى فهم الاهتزاز الطبقى الواضح لأجير اللقمة. إن الحرفيين المهرة فى عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر كان يمكنهم تمثيل من هم أعلى منهم أو أدنى فى التسلسل الاجتماعى من مالك المصنع إلى العامل فيه، وبهذا كانوا يقومون بمهمة التمثيل السياسى مع تحمل مخاطرها وممارسة سلطاتها. وكذلك فإن أجير اللقمة فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين لا تقل مخاطره عن ذلك، ومن ذلك النظر إليه على أنه تعويذة لعهد ما بعد الاستعمار تستطيع بقوة سحرية إزالة الأوجاع الطبقية المحلية. ولكن لابد من الانتباه أيضا إلى القوى المحتملة.

والأهم من هذا كله هناك الباقـون على أطراف الموضـوع، وأولئك هم الذين يرغموننا على عدم الوثوق فى قيمة قصة أجيرة اللقمة والمأوى. إنك لا تستطيع أن تستنتج على الفور أن قصة إزاحة زوجة بيضاء فى العالم الأول مقصود بها فعلا تحريك الملونين الذين لم يغادروا بلادهم. فالمؤكد أن بدء حياة جديدة فى مدينة كبيرة لا يمكن أن يكون بهذه الصورة التى تحكيها قصة مواطن ما بعد الاستعمار كما توضح سبيڤاك. ولكن بمجرد أن نتفق على استحالة وجود قصة مفردة نموذجية كهذه، فقد يصير من الأسهل أن ندرك أن حكاية أجيرة اللقمة بها فى الواقع لمحات مجازية تعميمية لا ضرورة لأن تدان بقسوة. إن القيام برحلة ذهاب فقط لا يعنى بالضرورة أن هناك أمة أو عنصراً يغير جلده لكى ينخرط بشكل أسرع فى سلك ثقافة متقدمة. وإذا كان العنصر من الأشياء التى لا يمكن التخلى عنها، فقد أحضرته لوسى معها فى مهمة اندماجها مع عالم جديد، وخصوصاً مع صاحب العمل المؤمن بالمساواة الجنسية. إن قصة أجيرة اللقمة - كنوع أدبى - تبـدو مخصصـة من ناحيـة لمقاومة الصعود

أو النجاح الدنيوى بشروط اقتصادية بحتة، ومن ناحية أخرى للتعبير عن الغضب المتفجر، بل وغير الواعى. وإذ تقدم القصة حكاية عن مقاومة الاندماج كما تقدم حكاية الاندماج ذاته، فإنها تثير التساؤل فى آن واحد حول التباين العنصرى (كعقبة لابد من تخطيها فى المدينة الكبيرة) ولكنها تصر على التباين العنصرى (كتجربة باقية تاريخيا) إلى جانب أنها تعيد اكتشاف التباين العنصرى داخل المجال الاجتماعى الجديد المتغير فى العاصمة، وهو المجال الذى ملأته مربيات الأطفال من أيرلندا، واللاجئات من ڤيتنام، والنصيرات البيض للمساواة الجنسية من الطبقة الوسطى ممن ليس لهن مكان محفوظ فيما قبل الهجرة. هذه الاكتشافات بما تحويه من عداوات وتكافلات دولية مؤقتة كافية لأن تعطى هذا النوع الأدبى الحق فى تمثيل تحرك بديل إلى أعلى كصورة متخيلة لتقدم اجتماعى لا يتحقق.

فى مقال بعنوان "أمة من؟" تقول المؤرخة ليندا كولى Linda Colley إنه فى الفترة من (١٧٨٠ إلى ١٨٣٠) لم تكن الدولة البريطانية تشجع النزعة القومية كما كان متوقعا، ولكنها كانت بالفعل تميل إلى مقاومتها، لقد كانت تفعل ذلك فى وقت كانت كلمة "وطنى" فيه تعنى فخراً خطيراً، وذلك لأن النزعة الوطنية كانت تعتبر غطاء للمعانى الخطيرة فى تأكيد الميزات والتحرك إلى أعلى من جانب الطبقات الأدنى. تكتب كولى فتقول:" فى رأى محافظين اجتماعيين كثيرين كان تشجيع خدمة الأمة يفتح الباب بشكل خطير أمام أهل الثقة". والمفهوم من كلام كولى أن الحكومة الأكثر ديمقراطية قد تكون أكثر وطنية، وهذا هو بالضبط ما نجده فى كلمة رئيس الوزراء بنيامين دزرائيلى فى كريستال بالاس" عام (١٨٧٢)، الذى يعتبر أول إعلان لمهام إنجلترا الإمبريالية. قال دزرائيلى إن على إنجلترا أن تختار بين المبادئ الوطنية والكونية، وهذه ليست قضية سهلة. إنها الاختيار بين أن تكون إنجلترا مجرد دولة سعيدة، وبين أن تكون دولة عظمى ، دولة إمبريالية ، دولة يرتفع فيها أبناؤنا – حين يرتفعون – إلى أعلى الأماكن، وينالون احترام العالم كله لا تقدير مواطنيهم فحسب". ومن خلال ارتفاع الأبناء توفر النزعة الوطنية للطبقتين العاملة والوسطى مجالا للحركة إلى أعلى. والأكثر إدهاشا أن النزعة الكونية النخبوية التى يطلقها دزرائيلى ضدهم هى نوع من مقاومة الإمبريالية نفسها.

هؤلاء الكونيون الليبراليون فى أواسط القرن - وهم الأجداد غير البعيدين للمؤرخ الطواف عند هوبسباوم - لا يصلحون أن يكونوا مثلاً يحتذى. إن الفرضيات المتطورة التى أوجدت تأييدهم للنزعة القومية هى نفسها التى أوجدت الأشكال الأصلية للعنصرية الأكاديمية. ومع ذلك فهوبسباوم محق - فى رأيى - حين يهتم بهم لأن من أولى سوابقهم مقاومة الدقرطة والسياسات الجماهيرية - كتحريك دزرائيلى للتأييد الجماهيرى باسم العنصر والأمة - من أجل المنافسة الإمبريالية ، من أجل فكرة أشمل وأسمى عن الديمقراطية. لقد رفض المثقفون الكونيون أن يكونوا مسئولين أمام رأى عام وطنى مهيأ للإمبريالية، ومع ذلك لم يكونوا أقل مسئولية أمام الجمهور الأكبر من ضحايا الإمبريالية. ولو أنهم رفضوا دعوة دزرائيلى إلى الحركة العلوية، فقد فعلوا ذلك ليس برفض التحرك إلى أعلى، بل بتقديم صورة أخرى لحكاية التحرك إلى أعلى فى إطار موضوع أخر أكثر شعبية وجماعية.

ومن وراء معانى الولاء للديمقراطية تختفى كل المشاكل العنيفة للأقليات والأغلبيات، والولاءات المتعارضة للوحدات والكيانات الاجتماعية المتعددة والمتداخلة. وقد يصفو الجو قليلاً لو أن هناك فى المقابل اعترافات بأن النخبوية متعددة الوجوه بالضرورة، ومتصدعة ومليئة بالمشاكل تماماً مثل صور الديمقراطية التى تقارن بها. وأوضح شىء أن المثقف الذى يرفض أن يصبح صوتًا وطنيا قد يصبح عضواً فى جماعة أصغر من "النخبة" - نخبة مهنية مثلاً - وفى الوقت نفسه قد يسعى إلى مشاركة ديمقراطية فى جماعة أكبر بكثير، وتمتد إلى خارج الدولة. إن أشكال الانتماء والمشاركة لا يحتمل أن تكون متماثلة عند هذه المستويات المختلفة، ولكن هذا أدعى إلى عدم تطبيق مستوى واحد من القرار السياسى عليها.

إن مصير قصة التحرك إلى أعلى فى القرن التاسع عشر كما يعاد تشكيلها وتوظيفها على يد كتاب العالم الثالث تتطلب النوع نفسه من التمييز. إذا كانت مصطلحات "التقدم" و "المعاصرة" - مثل مصطلح النزعة الكونية - ترتمى فى أحضان تملق الذات فى العاصمة، فمن تملق الذات أكثر أن نصدق أن هذا الاستعمال يحدد دائمًا - وفى كل مكان - معناها السياسى. إن أولئك المحتاجين سريعًا إلى "تغيير حياتهم" لا يتحدثون باستعجال عن التقدم حتى لو كانوا محقين فى عدم الوثوق فى الطابع

التدريجى العالمى الحتمى الذى أصبح إطاره الأيديولوجى المتكرر. وبينما تقدم الحداثة أو المعاصرة نفسها كنقد ذاتى عاصمى، فإن إزدراءها من جانب المثقفين الغربيين يؤدى فى الحقيقة إلى تضخيم الذات. هذا النقد الذاتى يشوه فى داخل العاصمة ما أصبح الآن مرغوباً عند المثقفين خارجها. ومن معانى هذا نبذ السلم الذى ارتفع عليه الإنسان، وتأكيد أن الأرض المرتفعة التى ينطلق منها النقد تظل فى أيدى العاصميين، وتحدد التفوق الدائم للعاصمة.

ربما كان إضفاء اللقب التشريفى "كونى" على أجراء اللقمة من الممكن تفسيره على أنه النوع نفسه من التحرك لتأكيد الذات من جانب المثقفين الدوليين اليوم، وهو ما أشارت إليه سبيڤاك فى تحليلها لـ "چين إير"، للأساتذة الذين يقدمون البسكوت للخادمات، ويأكلونه معهن كذلك. ولكن إذا كان الأمر كذلك أليس من المحتمل بدرجة متساوية أن منطق سبيڤاك يخدم الأهداف العاصمية، وكذلك منطقى أنا؟ علما بأن الرجوع إلى أهداف العاصمة ككل لا يمكن أن يحل الخلافات داخلها لأن المطلوب معيار سياسى أشمل ، وهو فى رأيى ما يستطيع النقاد الكونيون المزعومون أن يأخذوه من التماثل الذى توفره لهم ميوكرچى وكينكيد. بالنسبة للنقاد كما هو بالنسبة لأجراء اللقمة، فإن عبور الحدود الوطنية ليس خطوة إلى أعلى فى العالم بقدر ما هو قلقلة لاستقرار العالم. ومن مظاهر هذه القلقلة التماثل غير الكامل – ولكنه حاسم – بين المزايا الجديدة والمستوليات الجديدة، فالنقاد – مثل أجراء اللقمة – يضعون التقسيم الدولى للعمل داخل المجال العاصمى، وبذلك يصبحون أدوات لنشر الغضب والمواجهة، ومشاركين محتملين فى صياغة التكافلات الدولية الجديدة الهشة. وكلا الأمرين – الغضب والتكافل – خطوة لابد منها فى التوسيع الدولى لنطاق المسئولية العامة للنقد، وفى الاعتراف بأن المجال العام الذى يجب أن تشارك فيه الآن يمتد إلى ما وراء الدائرة المعتادة فى الماضى ، باختصار فى نزعتها الكونية بأكثر معانيها إيجابية . من هذا المنظور فإن الغضب العاصمى الذى استقبل التوسيع الدولى للمصالح فى النقد الأكاديمى ربما يكون علامة على وجود قدر من العمل التمثيلى. ومن بين أدلته الأخرى ربما كانت الحركة إلى أعلى حكاية قصصية عن الفارق بين قيمة العمل وقيمة الأجر.

إن المقارنات التى عقدها إدوارد سعيد بين العاصمة وبين مثقفى العالم الثالث فى "الثقافة والإمبريالية" يقدم لنا نموذجًا مفيدًا نختم به هذا الفصل. إن العاصمة عند سعيد هى الآن منقسمة ذاتيا انقساماً حديثًا ولكنه لا مفرٌ منه. فنتيجة "للتدويل المعاكس" فى عصر البنيات الإمبريالية المستمرة ظهرت المعارضة فى العاصمة الحديثة بسبب التحالف الخطير بين الحركية الشخصية، وبين القدرة التمثيلية غير الشخصية. "إن العمل الثقافى والتحليلى للإمبريالية الذى يقوم به كتاب من الأطراف أتوا مهاجرين أو زائرين للعاصمة هو فى العادة امتداد لحركات جماهيرية واسعة النطاق". وفى واحد من تحريضاته ضد البروتوكولات الثابتة للتحليلات المخيبة للآمال يمهد سعيد الطريق لما يسميه "الرحلة إلى الداخل". قصة أولئك الزوار والمهاجرين وكيف أدمجوا أنفسهم فى ثقافة العاصمة وطوروها بأن يكون نغمة جانبية للكتاب بها شىء من البهجة، ولكنها غير متوقعة وغير متناسقة. إن مجموع مثقفى العالم الثالث الذين جاءوا للحياة والعمل فى العاصمة مكررين مسيرة الرحلة من القرية إلى المدينة فى رواية القرن التاسع عشر يجدون التعبير عنهم فى كتابات إدوارد سعيد، ففى رد غير مباشر على نقد فرانكو موريتى Franco moretti القاسى لهذا لنوع الأدبى يظهر سعيد تقديره للصورة العكسية التى يرسمها كتاب العالم الثالث لما قاله كونراد فى "قلب الظلام"، ويشير إلى رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح. إن موريتى يرى أن هذا النوع الأدبى يموت ميتة حديثة فى الوقت الذى ضاق به الأوروبيون حين فقدوا الثقة والإيمان بمشروعاتهم نفسها. على العكس من ذلك يبدو إصرار سعيد على الحيوية المستمرة لهذا النوع على أيدى رجال ونساء العالم الثالث معبراً عن التفاؤل الذكى بطبقة أو نوعية لا تزال ناهضة ونشيطة وواثقة بقدراتها أو إذا كانت كلمة تفاؤل أكبر من اللازم فلنستعمل التعبير الجديد الذى سكه كاتب فلسطينى عظيم آخر: " تشاؤل"....

الفصل السادس

العلمانية والنخبوية والتقدم ومخالفات أخرى .
حول "رحلة إلى الداخل" لإدوارد سعيد

يبدو أن هناك إجماعًا متزايدًا فيما أصبح يسمى "دراسات عن الاستعمار وما بعد الاستعمار" على أن النشاط فى هذا المجال هو شىء خارج عن القياس، ويسبب قدرًا من الإحراج. ولكى نصل إلى قرار من خلال المقالات وملخصات المؤتمرات الحديثة يستحسن أن ننظر إلى قصة النجاح فى هذا المجال - مثلها مثل قصة النجاح فى أى مجال - بأقسى عين ناقدة فالسخرية من الوضع الاجتماعى / الجغرافى للمجال ، والتى لا يستطيع مقاومتها حتى المراقبون المختلفون فيما بينهم فى مسائل أخرى مثل إعجاز أحمد Aijaz Ahmad ونقاده الكثيرين . هذه السخرية تأخذ طابعا عاما من الازدراء الشخصى للممارسين فى هذا المجال - بوصفهم راغبين فى التحرك إلى أعلى - سواء فى بلد منشئهم (العالم الثالث) أو فى طبقتهم فى بلد المهجر (البرجوازية) وكما يقول كوامى أنتونى آبيا Kwame Anthony Appiah فإن حالة ما بعد الاستعمار هى حالة من يمكن أن نسميهم بشىء من الصراحة المؤلمة أهل الفكر "الوسطاء" (والوسيط من يؤدى مختلف المهام)، وهم مجموعة صغيرة نسبيا من الكتاب والمفكرين تربوا على الأسلوب الغربى، وقد ربوا بالطريقة الغربية، ويقومون بالوساطة فى تجارة السلع الثقافية للرأسمالية الغربية" وفى رأى آرف ديرليك Arif dirlik : إن حالة ما بعد الاستعمار هى حالة أهل الفكر فى الرأسمالية العالمية، أما الشعبية التى نالها مصطلح "ما بعد الاستعمار" فى السنوات القليلة الماضية، فلا تعود إلى دقته كمفهوم ، أو إلى الآفاق الجديدة التى فتحها أمام البحث النقدى، قدر ما تعود إلى ما أصبح لدى مثقفى العالم الثالث الأكاديميين من رؤية متزايدة كقدوة فى النقد الثقافى. ويقول ديرليك "إن مثقفى العالم الثالث الذين وصلوا إلى أكاديميات العالم الأول يرون

في مناقشات مرحلة ما بعد الاستعمار تعبيراً لا يتصل - كما يبدو غالبًا - بالمعاناة من أجل الهوية، بل بالقدرة التي توفرت لهم حديثًا". إن تلك المناقشات تعبر عن "مشاركتهم" المفضوحة في "سيطرة" الرأسمالية العالمية.

مثل هذه الهجمات على مكان النشاط في العاصمة، وعلى القوة والمزايا والأولويات التي تنبع من هذا المكان تثير على الفور اعتراضًا تكتيكيا، إنها تنسى أن الشرعية والمكانة المؤسساتية التي تحيط بهذه الدراسات في العاصمة ما تزال هشة للغاية، وما زال هناك من يزعم أن الانتباه الموجه إلى "ما بعد" الاستعمار يخدم بشكل غير مباشر مصالح الإمبريالية الجديدة. ولسوء الحظ ليس هناك ما يرغم الإمبريالية الجديدة على الإقرار بأن ذلك يخدم مصالحها، وليست هناك ضمانات بأنها سوف تفكر أو تتصرف طبقا لذلك. الواقع أن هناك علامات كثيرة على أن قومية ما بعد الحرب الباردة في الولايات المتحدة لا ترغب في الاعتراف بمصلحتها المزعومة في مساندة كل أولئك النقاد اليساريين، وكثير منهم من دول العالم الثالث، ويقومون بتدريس دروس غير وطنية للشباب الأمريكي. ولو استمر الاتجاه إلى نزع الشرعية ووقف التمويل عن هذا النشاط، فإن النظرة المرتابة من أقصى اليسار إلى رواج نقد ما بعد الاستعمار سوف تبدو - بأثر رجعي - أنها كانت مضللة (بتعبير ريجي دبراى Régis Debray) مثل الهجمات الشيوعية على الجامعات الفرنسية التقدمية عشية الغزو النازى.

ومع هذا ففي الإمكان الإقرار بأن هناك قدراً من الحقيقة في ملاحظات من مثل ما أبداه ديرليك دون تأكيد النتائج القاسية التي خرج بها ديرليك حول عدم الشرعية والتضليل في دراسات ما بعد الاستعمار بوجه عام، وهي نتائج مريحة للمعارضين السياسيين للنشاط. حقا إن وجود مناقشات "ما بعد" الاستعمار يعبر عن "القوة التي توفرت حديثًا" كما يعبر عن المعاناة من أجل الهوية من جانب القائمين بها. وماذا بعد؟ أليست هذه هي الحالة في أي حركة فكرية ناجحة، وأي حركة تكسب تأييداً شعبيا أو مؤسساتها مؤقتا للغتها وجدول أعمالها مهما كان معيار التقدمية الذي يحكم به عليها؟ أم هل صرنا نصدق أن أي نجاح في كسب التأييد هو في ذاته علامة مشئومة على تمثيل الآخرين، أو دليل على أن الحركة لم تكن تقدمية منذ البداية؟ إذا لم يكن

الأمـر كـذلك، فـإن عـدم الإجـابة على انتـقـادات كـثـيـرة كـهـذه - أو بالأصـح الاتجـاه الماسـوشى إلى تكرارها والاسـتـمـتـاع بهـا - يدل على تشـويش غـامض حين يتشـابك موضوعا الطبقة والقومية (الدولية). وفى هذا التشـويش خطر لأن نقص اللغة التى تقوم لنقاد (ما بعد) الحداثة طريقة أخرى للربط بين القومية والطبقة يعنى أيضا عدم القدرة على تمثيل أنفسـهم وما يفـعلونه علانيـة. ويبدو لى أن مـا تحـتـاجـه دراسـات مـا بعد الاستعمار ليس نقاءً أو تطهراً سياسيًا، ولكنها تحـتـاج إلى نظرة مختلفة إلى قدراتها، وكيف وصلت إلى تلك القدرات، وبعض الشرح إلى مـا يجب أن تفعله هذه القدرات فى المجال الدولى الذى تعد نفسها حديثًا مسئولة أمامه.

هذا المشروع أكبر مما أنا مستعد الآن أن أبدأ فيه، ولكنه يظل فى تفكيرى وأنا أبدى بعض الملاحظات حول العمل الأخير لإدوارد سعيد، وبالأخص الصـورة المميزة للنزعـة الدوليـة التى تنبـثق من عبـاراته المفضلة "النقـد العلمـانى" و "المفكر العلمـانى". سـعيد واحد من الشـخصيـات الأكاديمية القليلة فى الولايات المتحدة التى تعبـر جهرة عن انتقـاد جاد للسيـاسـة الخـارجية الأمريكية، وبصعوبة أكبر عن أنواع التكافل غير المركزة على أو المحددة بالأولوية الثابتـة للمصلحـة الوطنيـة الأمريكيـة. وأهـم شىء أنه نجح فى الدفـاع عن مـصـالح الحركة الوطنية الفلسطينية مع احتفاظه بنظرة متشككة للغـاية إلى النزعة القـوميـة. وربما كـان أهـم مـعـانى "علمـانى" عنده هـو المعنى المقابل ليس "للدين" بل للنزعة القومية. فى لقاء مع چنيفـر ڤايك Jennifer wicke ومايكل سبرنكر M. Sprinker نشـر فى كتـاب سبرنكر: " إدوارد سعيد، قارئ ناقد " يضـع سـعيد نموذج "التفسير العلمانى والعمل العلمانى" فى مقابل "المشاعر الخفية عن الهوية والتكافل القبلى"، أى الجماعة "المحددة جغرافيا والمتجانسة أصلا". يقول سعيد: "إن النسيج المتين للحياة العلمانيـة "هو مـا لا يمكن تجـمـيـعـه تحت اسم "الهـوية القـومـيـة"، أو لا يمـكن تطويعـه ليستجيب لهذه الفكرة الزائفة عن الحدود التى تفصلنا نحن عنهم مما يعد تكرارا لذلك النوع القديم من "النموذج الشرقى". "إن أساليب التفسير العلمانى توفر طريقة لتجنب مآزق القومية".

إن كلمـة علمانى قد مثلت فى العـادة سببًا عـامًا أو نقطـة نهاية للتقدم فى المجال الفكرى. وفى استعمـال الكلمة كنوع من العلامات المميزة يقوم سـعيد بمغامرة واضـحة

(بتعبير تيم بريتان) "بلبس عباءة التقدم والتنوير فى القرن التاسع عشر". وطبيعى جدا أن هذا الاستعمال أثار خلافا بين النقاد. على سبيل المثال يعترض ر. راداكرشنان R. Radhakrishnan على كيفية أن يكون "العلمانى" كمعيار غربى مستعدًّا لأن يعمل بشكل طبيعى، ومن ثم بصورة مجهولة ليس لها اسم. ويكتب بيتر ڤاندر فير Peter vander ver فى "النزعة الشرقية ومأزق ما بعد الاستعمار" : "ما يجب علينا أن نعيه هو أن التمييز بين الدينى والعلمانى هو من نتاج التنوير الذى جرى استخدامه فى النزعة الشرقية لتوضيح التعارض القوى بين السلوك الدينى اللاعقلانى عند الرجل الشرقى وبين العلمانية العقلانية التى مكنت الغربى من حكم الشرقى. وفى تلك الأثناء أكدت مجموعة الدراسات الفرعية" الصلة بين العلمانية والنخبة المحلية. وبامتداد الموضوع من المستشرقين الغربيين إلى علمانية النخبة الوطنية الهندية نجد أن راناچيت جحا Ranajit guha – على سبيل المثال – يقول إن النخبة المذكورة "وهى غير قادرة على إدراك أن القديم المفرط هو الوسيلة الأساسية لوعى الفلاحين فى الهند" تفشل بالضرورة "فى وضع مفهوم للعقلية المتمردة إلا بلغة العلمانية الخالصة". أو كما يقول ديبش تشاكراپارتى Dipesh chakrabarty ، فإن "القومية العلمانية فى الهند كانت تعنى أن تقوم النخبة الهندية – لصالح مشروعهما المتصل ببناء دولة هندية – بتلافى الصراعات التاريخية المتعددة للطبقات الثانوية". إن القضية ضد النخب يبدو أنها هى القضية نفسها ضد العلمانية.

لأن سعيد لمس بعض الغضب الموجه إليه وإلى شهرته المهنية وموقعه المتميز فى إحدى جامعات النخبة فى العاصمة، فإنه يبدى شجاعة فى تحمسه لمصطلح مثير مثل "العلمانية". وفى الوقت نفسه، فإن وصفه للمفكرين يحاول تجنب هذه الإثارة. وكما يقول فى لقائه مع فايك وسبرنكر، فإن تصوره للعلمانية هو أنها محاولة لتجنب ما تثيره النزعة القومية عن "نحن وهم" دون مناصرة مايسميها" قيما عالمية". ورغم حديثه الإيجابى عن "العولمة" و"الدنيوية"، فهو يقول "لا" صريحة" للكونية". و "السياحة الفكرية" ، ولأية نزعة دولية تعبر عن انفصال استعلائى، وعن حب عام شامل للإنسانية كلها. بعبارة أخرى "تبدو كلمة علمانى" هادفة إلى صورة من النزعة الدولية تستغنى عن الدعم الرسمى المباشر، إما من طبقة عالمية مزعومة – كما فى الصورة الماركسية –

أو من العقلانية النزيهة. هل هو إذن نوع من علمانية ما بعد الحداثة يحاول أن يستغنى عن أى سلطة؟

هنا يبدو أحد مضامين "العلمانية" متصلاً بالموضوع: الإشارة إلى أن من يسمون بأهل الفكر يجب أن يتعلموا العمل بدون الضمانات شبه الدينية والمفاهيم الذاتية شبه الدينية التى كانت سائدة فى الماضى. فى نهاية محاضرة له فى صيف (١٩٩٣) أعلن سعيد أن "المفكر الحقيقى هو كائن علمانى". ومهما زعم المفكرون أن بياناتهم هى عن قيم مطلقة، فإن الناحية الأخلاقية تبدأ مع نشاطهم فى عالمنا العلمانى هذا حيث توجد وتخدم مصالحه، وهكذا بدلاً من تقديم نوع من الواقعية المثالية فإن المفكر العلمانى هنا يعنى من يسلم نفسه إلى حالة حتمية من الفوضى الدنيوية، وعدم الطهارة، والفساد السياسى. ومع ذلك فهناك قدر من الطاقة والقوة يجرى استمداده من ذلك الرفض للطهارة. وطبقًا لمعجم أوكسفورد الإنجليزى فإن العلمانية هى "المبدأ القائل بأن المذهب الأخلاقى يجب أن يتأسس فقط فيما يتصل برخاء الجنس البشرى فى الحياة الحاضرة مع استبعاد كل الاعتبارات المستمدة من الإيمان بالله أو بحالة مستقبلية". وإذا كان على المفكرين أن يكونوا" دنيويين"، أو حتى "غير طاهرين"، وعلى الأقل خاضعين جزئيا لفوضى عالم ظالم وقائم على تسلسل السلطة إذن فلابد لهم أن يبدوا بعض الإذعان الإستراتيجى فى التسلسلات المؤسساتية أو المهنية.

تقول السطور الأخيرة فى محاضرة سعيد المشار إليها: "كمفكر، أنت الذى تستطيع الاختيار بين أن تمثل الحقيقة بأقصى ما تستطيع بإيجابية، وبين أن تكون سلبيا وتسمح لجهة أو لسلطة أن توجهك. إن هذه الأشياء – بالنسبة للمفكر العلمانى – هى مصدر فشل دائم". أضف إلى هذا رفض كل المعتقدات والمبادئ التقليدية، وأى "نوع من الحقائق المطلقة" أو أية "رؤية كلية للحقيقة"، وعندئذ تجد أمامك مفكرا علمانيا لا يخضع لأى سلطة حتى سلطة معتقداته ومكتشفاته الخاصة. إن المرء أمام هذه الرفقة الهدامة لمصطلح "علمانى" ، وهى ليست فقط دفقة ضد القومية بل ضد أى أساس لمهمة المفكر وأنشطته ، إن المرء ليتصور أن سعيداً سوف يتعامل بقسوة مع نص چوليان بندا Julien Benda بعنوان "خيانة الكتاب" وهو نص يؤسس عداوته الصارخة للنزعة القومية على تقديس مبالغ فيه للمفكر. ولكن سعيد لا يفعل ذلك،

وفى مسألة خيانة الكتاب يميل إلى جانب بندا، أى أنه يؤيد ضمنيا - هنا وطوال محاضرته - قوة النداء المهنى الذى لا توجد خيانة بدونه. هذا الإخلاص العنيد لمثالية المهنة هو أحد الأسباب فى أن عمل سعيد يجد طريقه إلى الكثيرين، ولكنه كذلك سبب فى أن يسأل المرء: على أى أساس ، أو بناء على أى سلطة يقوم هذا الإحساس المهنى؟ وهو سؤال حساس تماماً لأنه يظهر "اختلافاً بيِّناً" بين المفكرين وغير المفكرين أى يظهر تمايزا بين الجانبين لا يتطلب من المفكرين أن يذوبوا فى غير المفكرين كما يظهر فى الوقت نفسه سلطة هى على وجه التحديد وبدون مراوغة سلطة ذات نزعة دولية.

إن المثل الأعلى العلمانى للمفكر الذى يجهر بالحق أمام القوة - أى المثل الذى يشجعه سعيد عند بندا وعند آخرين - لا يهتم بالسؤال الحاسم لماذا تصغى السلطة؟ ما الذى يجعلها تصغى ؟ ما الذى يجعل أى إنسان يصغى؟ أى أن هناك شيئا صريحا يقال عن مصدر السلطة المضادة التى يفترض أن المفكرين يضعونها فى مواجهة القوة. يفضح غياب هذه السلطة الحاسمة أو الموازية، إذا عرفنا أن مصطلح "علمانى" - فى مواضع أخرى عند سعيد - يعمل لإلغاء الإجابات العادية على سؤال السلطة، السلطة الجازمة للحقيقة النزيهة، وسلطة الجماعة الوطنية أو المحلية النقية عرقيا كما رأينا بالفعل، وكذلك القداسة المستعارة للجماعة المهنية. فى مقدمة كتاب "العالم والنص والناقد"، وتحت عنوان "النقد العلمانى" يستغل سعيد مصطلح "علمانى" فى الهجوم على ما يسميه" عقيدة الخبرة المهنية" بما فيها من معنى المهنة ومن "طمأنينة شبه دينية".

إذن ما الموجود من أنواع السلطة؟ نجد إشارة إلى هذا فى كلمات سعيد المتعاطفة للغاية مع جوليان بندا J. Benda ، والتى تقترح نوعا من "اقتصاد" السلطة. يقول إن المفكرين "عليهم أن يكونوا دائماً تقريباً، فى حالة تعارض مع الوضع الراهن". وهذا هو السبب فى أن "مفكرى بندا يشكلون بحكم الظروف مجموعة صغيرة بارزة" هنا قد يبدو أن السلطة الفكرية تأتى من ندرة أو قلة أولئك الراغبين فى مواجهة السلطة غير الفكرية أى تأتى من "خلخلة" المفكرين أى جعلهم أكثر روحانية ،

وأنا أستعير المصطلح من دراسة سعيد التقييمية لفوكو ، وهى "الخلخلة" التى تشبه المفهوم المزعج للنخبوية، ولكنها تهب لمحدودية الجماعة شرعية أخلاقية/سياسية (وهى الشجاعة غيرالعادية المطلوبة لمعارضة الوضع الراهن) أو ربما كان من الأفضل القول بأنه بدلاً من أن تكون المهنة هى التى تقرر من هو الدارس الكفء تكون القوة هى التى تقرر من هو المفكر الحقيقى الذى يحدث انشقاقه ألما أو تهديداً يكفى لإثارة كراهية عامة. إن سلطة المفكر هى انعكاس أمين لسلطة القوة نفسها، ولذلك فهى تعتمد عليها. هنا تبدو الدلالات غير الأخلاقية للعلمانية قريبة من السطح. ومن الناحية الواقعية سوف تكون الندرة الأخلاقية التى تظهرها المعارضة غير بعيدة عن الندرة "الاجتماعية" التى هى مصدر الربح والهيبة.

يبدو أن هذا الخط الفكرى يتماشى مع إجابة أخرى عن السؤال: من أين للمفكرين هذه السلطة التى يمتلكونها؟ وهو ما نجده فى تحليل آنا بوشيتى Anna Boschetti لنجاح سارتر بوشيتى ترى أن وسيلة سارتر كانت هى نقل رأس المال الثقافى المجتمع فى مجال ما إلى مجال آخر، وبهذا حول سارتر مكانة وهيبة "مدرسة المعلمين العليا" ونظام وانضباط الفلسفة إلى الأدب، ثم وضع مجموع هذا كله فى أنشطته السياسية. ومع كل المشاكل التى يطرحها مفهوم "رأس المال الثقافى"، فإنه يمس من قريب وسائل قياس ورسم خريطة مثل هذه التحويلات مع ترجمة "الوصاية الغامضة على السجلات" إلى اقتصاد منوع وديناميكى للموارد الثقافية. هذا النموذج من الاستيراد / التصدير يوضح بعض الملامح البارزة للقصة الحقيقية للمفكر التى يدعوها سعيد فى الثقافة والإمبريالية "الرحلة إلى الداخل"، أى حركة كتاب ومفكرى ومؤلفات العالم الثالث إلى العاصمة واندماجهم فيها.

من زاوية رؤية معينة يمكن وصف هذه الحركة بأنها شكل من أشكال الحركة إلى أعلى، وقد كان رد فعل النقاد منزعجًا بدرجات متفاوتة حيال هذه القصص وما على شاكلتها. هل يمكن أن تعنى القصص والمهن القادمة من العالم الثالث، والتى قصدت العاصمة فاحتوتها العاصمة. هل يمكن أن تعنى أى شىء آخر غير التأكيد الانتهازى للعاصمة؟ من الواضح أن أسس تفاؤل سعيد ليست فى أن قصة الصفوة المتحركة إلى

أعلى هى قصة كل الناس، فمن الصعب تصور أن رد فعل القراء الأمريكان حيال جامايكا كينكيد أو بهاراتى ميوكرچى مثلا سيكون بهذا الترحيب نفسه لو أنهم ظنوا أن العالم الثالث بأكمله مدعو لأن يحاكى بطلاته أجيرات اللقمة المتحركات إلى أعلى، ويتوجه إلى أقرب مطار دولى. إن سعيد يرى أن المركز يمكن تغييره، بل قد تغير بالفعل. لقد كان هناك ما يسميه "تحويلاً معاكسًا فى عصر من التكوينات الإمبريالية المستمرة". وقد ظهرت المعارضة فى العاصمة الحديثة، وهى المعارضة التى لم تذكر إلا هامشيا فى مؤلفه "الاستشراق". فى الجامعات مثلا أدى انتشار مفكرى العالم الثالث فى العاصمة إلى "تغيير خريطة الأنظمة". وهذا يعنى أن قصة هجرة مفكرى العالم الثالث قد أعطت سلطة معينة للمفكرين المعارضين فى – ومن – العالم الأول، وبينهم كثيرون ممن يجب أن يكون تمثيل خبرة الاستعمار وما بعد الاستعمار هو عملهم المؤكد، أى ممن يجب ألا يكون العمل بالنسبة لهم مسألة هوية بدون مجهود. والنقطة المهمة للغاية هى أن هذا كله كان ممكنا بسبب الاندماج غير الثابت للحركية الشخصية وللتمثيل غير الشخصى. إن العمل الدراسى والفكرى المعادى للإمبريالية، والذى يقوم به كتاب من أطراف المعمورة جاءوا مهاجرين أو زائرين إلى العاصمة هو فى العادة امتداد للحركات الجماهيرية الواسعة إلى العاصمة.

ودعونى أقدم مثلاً وطنيا مختصراً يعارض ما ذكرنا. إن المصدر الوحيد لرأس المال الثقافى فيما يمكن أن أسميه النموذج الفرنسى للسلطة الثقافية – كما عند آنا بوشيتى وبيير بوردييه Pierre Bourdieu – هو المؤسسات القائمة . على سبيل المثال فإن نموذج بوردييه للشخص الذى يخدم فى دير وهو ليس من سلك الرهبان يصف المكافآت المعطاة لطفل فقير ليس له رأس مال اجتماعى، واعتمد فى تحركه إلى أعلى اعتمادا كليا على المؤسسة التعليمية التى أعلت منه، والتى يرد على فعلها بولاء منه غير مشروط. ويقول بوردييه فى "الإنسان الأكاديمى" : إن رد الفعل المحافظ ضد التغيير النظامى غالبًا ما يأتى من مثل هؤلاء المشابهين لخادم الدير، والذين أرسلوا من الطفولة إلى مؤسسة مدرسية، ولذلك فهم منتمون إليها كلية (وهم فى الغالب من الطبقتين الدنيا أو الوسطى، أو من أبناء المدرسين) "إن خدم الأديرة يميلون دائمًا إلى الاعتقاد بأنه لولا الكنيسة لا يوجد أى خلاص خصوصًا حين يصبحون قساوسة

كبارا فى إحدى مؤسسات إنتاج الثقافة التى حين تحيطهم بهذه الهالة تحيط بها كذلك جهلهم بأى عالم ثقافى آخر. ولأنهم ضحايا وضعهم النخبوى فإن هؤلاء الناجين المحظوظين يمثلون مزيجًا غريبًا من التعالى وعدم الكفاءة مما يصدم المراقب الأجنبى على الفور. إنهم يقدمون للمؤسسة الأكاديمية التى اختاروها لأنها اختارتهم، وبالعكس مساندة غير مشروطة. "فى هذا النموذج لا ينسب أحد أى سلطة إلى المكان الذى بدأ منه خادم الدير هذا، بل الظن أن السلطة بأكملها تأتى من المكان الذى انتهى إليه. وليس هناك أى احتمال لأن يؤدى فقد بطل القصة فى البداية إلى خدمة أغراض المؤسسة، أو وهذا هو الأهم لأن يؤدى نشوء البطل من هذا الأصل إلى تغيير نهايته بأية طريقة، أو إلى تغيير تكوين رأس المال الثقافى الذى ينتقل فيما بعد إلى آخرين.

إن قصة سعيد "رحلة إلى الداخل" تعيد توزيع التأكيدات بشكل جذرى. فإلى جانب أنها لا تقلل من شأن السلطة الدائمة لمؤسسات العاصمة، فهى لا تعامل تكوين رأس المال الثقافى على أنه أمر ثابت أبدًا، ولا تفترض أن قبوله يعنى بالضرورة تقديم ولاء غير مشروط لمن أعطاه. إن الأصل الوطنى مهم، والانتقال من الأطراف إلى المركز لا يدع المركز كما كان . وإن القصة الدولية عن الحركة إلى أعلى ليست مجرد ادعاء للسلطة، بل هى إعادة تفسير للسلطة، وهى إعادة تفسير قد تجد لها مستفيدين كثيرين كأنها تعنى إعادة تكوين ، كما تعنى إعادة توزيع رأس المال الثقافى. باختصار التقدم ليس حتميا، ولكنه ممكن.

وللعجب أن الانتقادات الموجهة إلى دراسات ما بعد الاستعمار التى تجهر بولائها للمعتقد الماركسى يتضح أنها هى التى تستبعد الوجود الجدلى للتقدم على عكس ماركس. هذا آرف ديرليك Arif Dinlik على سبيل المثال يوافق على أن قصص النجاح، مثل قصص كتاب ومفكرى العالم الثالث لابد أن تجيب بشكل ما على السؤال المهم: من أين تأتى السلطة الجديدة؟ "إن مجرد الإشارة إلى الدور المتزايد الذى لعبه المفكرون القادمون من العالم الثالث فى نشر أفكار ما بعد الاستعمار كتوجه بارز داخل أكاديميات العالم الأول يستدعى سؤالاً عن السبب فى أنهم هم واهتماماتهم وتوجهاتهم الفكرية قد نالوا ما نالوه من احترام" . فى رأى ديرليك أن النجاح العاصمى لمفكرى العالم الثالث الذى أعطى الصيرورة لمصطلح "ما بعد الاستعمار" كان "يعتمد على

الاحتياجات التى طرحتها المشاكل الاجتماعية والسياسية والثقافية فى ظروف عالم جديد" أى بسبب التغيرات الحادثة فى الرأسمالية العالمية. "ففى ظل العولمة نفسها لا تستطيع المتطلبات الثقافية للشركات الدولية تحمل المحدودية الثقافية السابقة" لذلك، فهى محتاجة إلى تدويل المؤسسات الأكاديمية (التى لا تأخذ شكل تقديم المنح الدراسية بمعناها التقليدى) بل شكل استيراد وتصدير الطلبة وهيئات التدريس).

يبدو أن البلبلة التى تثيرها كلمة "علمانى" هى ترياق ضرورى لوضع الرأسمالية العالمية موضع التنفيذ، وهى التى يمكن وصفها بأنها منظمة جدا، أو حتى ذات صبغة مقدسة. ويفترض ديرليك أن الرأسمالية العالمية ليست فقط منظمة (وهى مسألة خلاف بين الاقتصاديين الماركسيين) بل كلية الوجود وذات قدرة لانهائية، وكل ما يحدث يعبر عن إرادتها التى تبدو موحدة كما تبدو – من حيث تأثيراتها على شعوب العالم الثالث – مؤذية وضارة. ولا داعى هنا لأن نتحايل بالإشارة إلى قول ماركس المشهور عن البريطانيين فى الهند، والذى قد يذكرنا بالتقدم السياسى غير المقصود حتى مع أفظع أهوال الاستعمار. وفى ظل هذه النظرة العالمية من الصعب أن نتخيل إمكانية أى تقدم لا يتطلب – فى منشئه – أن يعاد تفسيره كأنه من نتائج المقاصد الاستعمارية المتخفية، ولكنها شريرة.

إن الافتراض العام عندنا جميعا نحن الذين نبدأ فى دراسة ثقافة الاستعمار – وما بعد الاستعمار – بالحقائق القاسية عن المعاناة والظلم العالمى يجب أن يكون على العكس افتراضًا بأن التقدم ضرورة حتمية. وبالطبع كما توضح آن ماكلينتوك Anne Mc Clintock ، فإن الكلمة نفسها منغمسة فى تاريخ العنصرية والغبطة الذاتية المتمركزة فى أوروبا مثلها تماماً مثل "ما بعد الاستعمار". إن أى مثل تاريخى للتقدم يمكن التعامل مع معناه بعدة طرق مثلما أن دراسات (ما بعد) الاستعمار يمكن التعامل معها حسب موقعها العالمى أو الطبقى. ولكن هذا لا يعنى أن كلمة "تقدم" ملوثة لدرجة أنه يجب عدم النطق بها كما أننا لا نملك الكثير من الأمثلة بحيث نستطيع الاستغناء عن أى منها بدعوى الطهارة الكاملة. إننا يجب أن نؤمن بأن التقدم ممكن قبل البدء فى القتال من أجله ، وهذا هو بالضبط ما توفره حكايات التقدم،

ومن بينها حكايات التحرك إلى أعلى. لذلك لا يمكننا الاستغناء عن هذه الحكايات لأننا نظن أن التحرك إلى أعلى لم يكن متاحا لمعظم سكان العالم. إن نقاط الاختلاف بين حكايات التحرك إلى أعلى، وبين حالة الثبات أو الانحدار السائدة فى العالم لا يمكن تصحيحها ببعض الانضباط الذاتى التطوعى حيث لا تقدم الحكايات أية صورة لرغبات متحققة ليست مضمونة إحصائيا بتحسن فعلى عند آلاف أو ملايين من الناس. إن الحكايات مدفوعة لأن تصور الرغبات، ولا مناص من هذا .. كما كتب الناقد الأدبى ألان سنفيلد Alan Sinfield ، فإن نهضة الثقافة اليسارية" البريطانية بما فيها قصص حياة ريموند وليامز Raymond williams ، وإى بى تومسون E.P. Thompson وريتشارد هوجارت R. Hoggart لم تكن حقيقة سهلة أو حتمية للحياة الثقافية بعد الحرب، وقد اكتسب وجودهم الشرعية – جزئيا – بحكايات "التحرك إلى أعلى من خلال التعليم" مما شكل "حكاية أراد المجتمع، أو جزء منه أن يذكرها لنفسه، ولم تكن تسجيلاً للخبرة". إن أى فرد يرى أن دراسات (ما بعد) الاستعمار خدعة من الرأسمالية العالمية يجب أن يكون مستعداً لأن يقول إن المشهد الثقافى كان سيصبح أفضل بدون الوجود الطارئ لأسماء مثل سعيد وجايا ترى سبيڤاك وستوارت هول stuart Hall .

فى وصفه لما أسماه "الاقتصاد الثقافى العالمى" يميز أرجون أبادوراى Arjun Appadurai بين "الصورة المالية " أو تدفقات رأس المال، وبين "الصورة الفكرية" أو تدفقات الإيدلولوجيات والصور والمهم عنده أن هناك" انفصالا بين هذه التدفقات، ولا شيء منها (وهو يميز خمسة منها) يأتى نتيجة للآخر. ولا تستطيع أية صورة للرأسمالية العالمية أن تتجاهل هذا الانفصال الذى يفسح مجالا لإعادة توزيع رأس المال الثقافى، وهذه الإعادة ليست مجرد ظاهرة ثانوية مصاحبة لجوهر الموضوع. إننى أقترح بشكل غير مباشر أننا يمكن أن ننظر إلى النزعة الدولية أو التعددية الثقافية الجديدة عند اليسار الأكاديمى كإحدى نتائج إعادة تكوين رأس المال الثقافى. إن قوة معارضة النخبوية سواء فى رفض ريتشارد رورتى R. Rorty للكونيين غير الأصلاء أو فى غير ذلك ، لا تعتمد على رفض حكايات التحرك إلى أعلى ، بل على التحكم فيها فحسب. وأنا أرى أن "رحلة إلى الداخل" لسعيد يمكن اعتبارها جهداً شجاعًا وجيد التوقيت لسحب هذه الحكايات واستخدامها فى اقتسام مختلف للسلطة الثقافية. وليس مجرد

مصادفة أنها بهذا تقدم إجابة ضمنية للسؤال الملغز : من أين تأتى السلطة العلمانية لنقاد ما بعد الاستعمار؟ إن سلطة النزعة الدولية - طبقًا لهذه الحكاية - تأتى من الجانب القومى نفسه، أو حتى من النزعة القومية، ولكن ليس من النزعة القومية عند كل إنسان، ولا النزعة القومية التى لا يمكن أن تتغير بالمشاركة فى الأحداث.

إذا استعملنا مفردات عبدالجان محمد Abduljan mohamed نستطيع القول بأن السلطة المهزوزة - ولكنها خطيرة - التى يعطيها سعيد للنزعة الدولية تقوم على تقاطع حدِّى غامض لا هو يعنى المنفى (أى يفضل بلد المنشأ) ولا الهجرة (أى يفضل بلد المستقر)، ولكن يعنيهما معا فى آن واحد. ومن المريح التأكيد على أمريكية القصة المتفائلة التى يقدمها سعيد فى مواجهة "خادم الدير" الفرنسى، بل حتى السماح بأن يشعر المرء ببعض الفخر فى الانتماء إلى "أمة من المهاجرين" كما جاء فى بعض كلمات جون ف كيندى، بعد تعديل بسيط. ومع كل الامتنان الضرورى للدعم الذى تقدمه الولايات المتحدة لمشروع التعددية الثقافية لتغيير المركز ، فأنا أفضل أن أعبر عن انتمائى الدولى مع الجماعات والأفراد - فى الولايات المتحدة وغيرها - الذين يتبنون هذا المشروع العلمانى التقدمى.

الفصل السابع

قصص حزينة فى المجال العام الدولى
ريتشارد رورتى - الثقافة وحقوق الإنسان

فى عام ١٩٩٤ نشرت "النيويورك تايمز" مقالاً للفيلسوف ريتشارد رورتى R. Rorty تحت عنوان " الأكاديمية غير الوطنية" قال فيه إن مشكلة اليسار الأكاديمى فى الولايات المتحدة هى أنه "غير وطنى"، وباسم سياسة الاختلاف يرفض أن يبتهج فى البلد الذى يعيش فيه كما ينكر فكرة الهوية القومية، وشعور الفخر الوطنى. ويستخلص رورتى من ذلك: "إذا كان اليسار الأكاديمى لصالح الطهارة الإيديولوجية، أو لحاجته أن يظل غاضباً على الدوام ، إذا كان يصر على سياسة الاختلاف فسوف يصبح أكثر عزلة وأقل تأثيراً، ولم يسبق أن حقق أى يسار غير وطنى أى شىء. إن اليسار الذى يرفض شعور الفخر بوطنه، لن يكون له أى تأثير على سياسات ذلك الوطن، وسوف يصبح فى النهاية عرضه للاحتقار".

هذا كلام قاسٍ. ولا أستطيع أن أتخيل أن الأصدقاء الذين صنعهم هذا الكلام لرورتى ، أولئك الذين طالما سخروا فى أوقات وأماكن أخرى من "القوميين غير الأصلاء"، سوف يعوضون الأصدقاء الأكاديميين الذين صرفهم هذا الكلام عن صداقة رورتى.

ومع ذلك فما زلت أظن أن وراء هذا الهجوم نية حسنة، نية تقارب محتمل بين الليبراليين من أمثاله، وبين اليسار "الأكاديمى" أو "الثقافى" تقارب يدعو هؤلاء الأخيرين إلى المشاركة فى الدفاع عن دولة الرفاهية الاجتماعية التى تتزايد الأخطار الموجهة إليها. وكما أشرت فى مقدمة الكتاب، فإن هذه الدعوة فى رأيى تجذب منا من هم قريبون من اليسار الأكاديمى لأسباب كثيرة منها مصالحنا الذاتية المؤسسية المباشرة، ومنها كذلك - رغم المفارقة الظاهرية - مصلحتنا الباقية فى الاحتمالات

المستقبلية للاشتراكية. إذا نظرنا إلى الدعوة من خلال هذا المفهوم، فإن رورتى ومعقوليته الليبرالية يستحقان منا الاقتراب منهما باحترام وبعقل مفتوح.

ترى ماذا يمكن أن تكون شروط هذا التقارب اليسارى/الليبرالى؟ كل شىء متوقف على مدى استعداد كل جانب للتنازل. يشير مقال رورتى إلى أن على اليسار الأكاديمى أن يتخلى عن موقفين يحولان حاليا دون أى مشاركة: رفضه "للوطنية"، وتبنيه "لسياسة الاختلاف". وأنا أرى أنه بدلاً من الحيلولة بيننا وبين التقارب الذى يقترحه رورتى، هناك مجموعتان من الأنشطة فى النزعة الكونية والنزعة الدولية من ناحية، وفى الثقافة أو "الثقافة كاختلاف" من ناحية أخرى . هاتان المجموعتان يجب أن تشتركا فى تحديد ذلك التقارب، على ألا يكون ذلك بكامل حرية التصرف. ولذلك فمرجعيتى طوال هذا الفصل هى ما أسميه "النزعة الدولية لحقوق الإنسان". ورغم أننى لا أتناول بالتفصيل حقوق الإنسان أو المناقشات الدائرة حولها، فأنا أعتبر أن دولية حقوق الإنسان مشروع قائم بالفعل، ويمكن أن يشارك فيه الليبراليون واليساريون الأكاديميون فى الولايات المتحدة داخل وخارج الحدود الإقليمية لها كأرض دولية مشتركة ليست على هوى الوسطية العرقية الليبرالية لرورتى، ولا على هوى التعددية التلقائية الكونية للأكاديمية، ويستطيع كلا الجانبين الإفادة منها.

العزلة العالمية

توضح لنا نانسى فريزر Nancy Fraser أن رورتى نفسه كان دائمًا يظهر التزامًا قويا غير عادى بالثقافة، وأن هذا الالتزام يظهر فى معظم ملامح كتاباته المحيرة والمتناقضة. وتضيف أن أفكار رورتى الأخيرة تتركز حول سلسلة من المصادمات بين "الرومانسية والبراجماتية بين الشعر والسياسة". وتضع فريزر يدها على ثلاث طرق يحاول بها التوفيق بين هذه الآراء المتناقضة حيال السياسة الليبرالية أو الإصلاحية. الأولى هى مفهوم "اليد الخفية" الذى يؤكد أن الجانبين "شركاء طبيعيون"، وأن "الشاعر القوى" و "السياسى المصلح" هما "فرعان من النوع نفسه". والثانية هى مفهوم "السمو أم الطيبة" ؟ الذى يقول إن على المرء أن يختار بين "القسوة" السامية للشاعر القوى،

وبين "الطيبة" الجميلة للسياسى المصلح. أما الثالثة والأحدث بين الطرق الثلاث، فهى موقف "التقسيم" الذى يعلن هدنة بإعطاء كل جانب مجال تأثير منفصلاً. "إن الدافع الرومانسى سوف تكون له السيطرة الكاملة فيما سيصبح من الآن القطاع الخاص، ولكن لن يسمح له بأى طموحات سياسية. وعلى الجانب الآخر سوف تكون للبراجماتية حقوق حصرية فى القطاع العام، ولكن لن يسمح لها بنشر أية أفكار عن تغيير جذرى يمكن أن يهدد السيطرة الثقافية الخاصة "للرومانسية".

فى ضوء تحليل فريزر يبدو واضحًا رأى رورتى فى أن الخطيئة الكبرى لليسار الأكاديمى المعاصر هى زعمه أنه سياسى لأنه مهتم بالثقافة حيث إن هذا الزعم يتجاهل تحديد رورتى المؤكد للخاص والعام، ويؤكد أو يفترض أن الخاص (الثقافة) هو عام بشكل كاف (سياسى).

وبذلك قد يبدو أنه يعود إلى موقف رورتى الأول حيث وقف الجانب الجمالى على المسافة التى تقفها البراجماتية من المثالية الموضوعية. وتصنف فريزر هذا (بشكل غير متعاطف) بأنه إعجاب بالزعيم/ الفنان الوهمى الذى يتخطى المعايير الاجتماعية، والذى تأتى أعماله إبداعات ثورية سواء فى الجماليات أو فى السياسة. ولسوء الحظ وهذه نقطة اتفاق بين فريزر ورورتى، فإن هذا النموذج للسياسة هو غير ديمقراطى وغير عملى فى آن واحد لأن "قول وداعًا للموضوعية لا يعنى بالضرورة قول أهلا لتضامن فردى تكاملى.. وما هو مناسب للشعراء، ليس كذلك بالضرورة للعمال والفلاحين والعاطلين". أما السؤال عما إذا كان من الممكن قصر السياسة الثقافية على هذه الصيغ فيمكن تأجيله قليلاً.

إن تحول رورتى ضد السياسة الثقافية وجد تنافسًا صريحًا فى مناقشة مع أندرو روس Andrew Ross على صفحات ديسنت Dissent حيث يوضح التعارض بين السياسة الواقعية لليسار القديم وهى سياسة انتخابية تضع وتقدم مشروعات القوانين، وبين السياسة الأكاديمية لليسار الجديد، وهى سياسة ثقافية (تشمل طلب التحول الاجتماعى الكامل، وغير ذلك). وعند رورتى يمكن تعريف السياسة الثقافية سلبيا بأنها السياسة التى لا صلة لها بالتشريع أو بتقديم مشروعات قوانين. وهو يقول "حقا إن اليسار القديم لم يلتفت إلى كثير من المظالم والانحيازات، ولكن من الثابت أيضا أنه

كافح ونجح ضد كثير من المظالم والانحيازات. وتبدو فعالية هذا اليسار فى دوره فى وضع وتمرير قانون ليندون جونسون عن المجتمع العظيم. أما عدم فعالية يسار روس فهو واضح فى رفضه المخجل للتفكير فى مسائل وضع وتمرير مشاريع القوانين".

وجدير بالملاحظة أنه لا يرد – فى هذه المناقشة – أى ذكر للوطنية أو القومية. وإذا لم يكن رورتى فى حاجة إلى موضوع الوطنية فى هذا السياق، فذلك لأن نقاط لومه الموجهة إلى الأكاديمية "غير الوطنية" قد جاءت بالفعل ضمن لومه الموجه إلى أولئك المطالبين بسياسة ثقافية. وبعبارة أخرى فإن رورتى يرى أن الارتباط الأقل مما ينبغى بالأمة يحدث الآثار المرفوضة نفسها التى يحدثها الارتباط الأكثر مما ينبغى. إن كلتا الخطيئتين تتبادلان المكان بطريقة غامضة ومشكوك فيها، ولكن سوف يكون هناك خطأ بالتأكيد لو أن هاتين الصفحتين المختلفتين "ثقافى" و "غير وطنى" استخدمتا كبديلين إحداهما للأخرى.

وهناك خطأ بالفعل .. فلو أننا استخلصنا نقاط الإشكال فى "القومى والدولى" من الغضب الخلافى الخاص "بالأكاديمية غير الوطنية"، ونفضنا عنها ما لحق بها، وأعدناها بحرص إلى رأى رورتى ضد السياسة الثقافية، فإنها ستقودنا إلى طريق مختلف تماماً.

والآن دعونا ننقل التعارض الذى يصفه رورتى بين القانون والثقافة ، الأول واقعى وعام، والثانية خيالية وخاصة تنقله من النطاق القومى إلى النطاق الدولى. فى غياب حكومة عالمية ليست آليات حقوق الإنسان فى القانون الدولى بالمعنى القومى الدقيق ويتم وصفها عادة بالقانون "اللين". ولكنها بالتأكيد "عامة" بالمعنى العادى للمصطلح، أى تستدعى مناقشة شاملة، وتحتاج إلى تطبيق عالمى. من هنا يبدو أننا أمام تعارض مواز لثنائية القانون/ الثقافة بين دولية حقوق الإنسان القائمة على عالمية القانون من ناحية، ومن ناحية أخرى بين نوع من الكونية الثقافية القائمة على احترام خصوصية الثقافات المختلفة. وعلى جانب الخصوصية الثقافية سوف نجد فقط أولئك الصفوة من الأكاديميين المتميزين الذين يصفهم رورتى – فى ربط صارم بالنواحى الجمالية – بأنهم "خبراء فى التنوع". أما على جانب العالمية القانونية فسوف نجد غالبية كبيرة ذات رأى شعبى.

إذا نظر المرء إلى التعارض بين السياسة الواقعية والسياسة الثقافية الذى يصر عليه رورتى إصراراً شديداً، فقد يتوقع أن يراه سعيداً لأن حقوق الإنسان – تلك مثل التشريع المحلى – لها سند قوى من الإحساس الديمقراطى بالعدالة والطيبة. كما قد يتوقع المرء أن يراه يفضل حقوق الإنسان على التقييم الطليعى الثقافى للتنوع والشك الجمالى حول المعايير، وقد نتوقع منه أيضا أن يقول إن حقوق الإنسان تمثل النموذج الحقيقى للسياسة على النطاق الدولى ، نموذج التدخل المقنع لا القاهر الذى يظل – بشكل حتمى ومقبول من الإنسان الغربى – مخلصاً "للتطلعات الديمقراطية الاجتماعية الغربية". وذلك لأن الثقافة – كما يقول – لا يجب أن تشغل من السياسة على النطاق الدولى أكثر مما تشغله على النطاق القومى." نحن نستطيع أن نقترح أن تفكر اليونسكو فى التنوع الثقافى على النطاق العالمى بالطريقة نفسها التى كان يفكر بها أجدادنا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى التنوع الدينى على النطاق الأطلسى كشىء يمكن تجاهله ببساطة من أجل إنشاء مؤسسات سياسية".

إن رورتى يتكلم – فعلاً – باسم حقوق الإنسان. هو يفعل ذلك – على الأقل – فى المناسبات التى يستطيع فيها تقريع اليسار الأكاديمى بسبب اهتمامه الانتقائى ، أو الغائب بحقوق الإنسان – البديل الحتمى كما يرى – لاحترامه للتنوع الثقافى . إنه يشير مثلا إلى :

"ما وصفه ليفى شتراوس Lévi-Strauss يوماً – بلهجة احتقار – بأنه نزعة كونية من اليونسكو، وهو نوع من الكونية راضٍ بالوضع الراهن، ويدافع عنه باسم التنوع الثقافى. مثل هذه النزعة الكونية حيث أنشئت اليونسكو فى الأربعينيات من القرن العشرين ظلت صامتة صمت الحكمة والاحترام، ولم تنطق بكلمة عن الستالينية. وهى ما زالت اليوم صامتة صمت الحكمة والاحترام إزاء الأصولية الدينية، وإزاء الحكام الأوتوقراطيين الملوثة أيديهم بالدماء، والذين ما زالوا يحكمون كثيراً من دول العالم. وأكثر صور هذه النزعة الكونية مدعاة للاحتقار هى تلك التى تقول إن "حقوق الإنسان على خير ما يرام فى ثقافات وسط أوروبا، ولكن هناك دائرة أمنية سرية فعالة، لها قضاتها وأساتذتها وصحفيوها التابعون والخاضعون لإرادتها بالإضافة إلى حرس السجن والقائمين بالتعذيب. هذه الدائرة الأمنية أكثر مناسبة لاحتياجات الثقافات الأخرى.

إن البديل لهذا النوع الزائف الخادع من الكونية هو الذى يملك صورة واضحة لنوع خاص من المستقبل الكونى، صورة ديمقراطية تغطى الكوكب بأسره".

إن السخرية الثقيلة فى الفقرة السابقة ربما تكون علامة على أن رورتى لا ينطلق من منطلق مريح تماماً. وليس هناك سر فى أنه يجرب بعض لحظات من عدم الراحة. لقد اشتهر عنه أنه طالما انتقد النزعة العالمية نفسها التى يدافع عنها الآن، وطالما قال - بالتحديد - إن "الإنسانية" و"العدل الذى يغطى الكوكب بأسره" هى مصطلحات تجريدية غير منتجة، وإن الناس يتصرفون، ويجب أن يتصرفوا بالاعتماد - بدلا من ذلك - على تكافلات محلية من نوع أصغر ولكنه أكثر تماسكا. ومن هنا فقد لقى ردودا مساوية فى السخرية باسم الإنسانية التى ينكرها مثل قول تيرى إيجلتون Terry Eagleton : "إن المرء قد يظهر تعاطفا مع سكان الشقة المجاورة مثلاً بينما لا يحس بمن يسكن فى آخر الشارع على بعد ميل ، أنا شخصيا كثيراً ما أظهر تعاطفًا مع زملائى خريجى جامعة كمبريدج. ولو أن الإنسان مد نطاق تعاطفه إلى خريجى أوكسفورد وكذلك فلماذا لا يذهب إلى لندن، أو دورويك، أو حتى معهد وولفر هامبتون الفنى، وبدون أن يشعر ربما يميل إلى هابرماس، والعالمية، وغير ذلك.

إن الماركسيين - بالطبع - لا يمكن أن يشعروا بالأمان التام بخصوص التعاطف العالمى أو حقوق الإنسان، وهذا هو السبب فى أن سخرية إيجلتون - هى الأخرى - يجب أن تعتبر مراوغة أو عرضية بشكل ما. ولكن زعم إيجلتون المقابل للعالمية يثير نقطة أميل إلى تأييدها، وأحب أن أناقشها بشىء من التوسع، وأقصد أن قضية رورتى ضد اليسار الثقافى تكتسب القوة من التزامه المستمر - وإن يكن غير ملموس - بالثقافة خصوصاً على المستوى الدولى. إن الديمقراطية الشاملة لكوكب الأرض، والتى يقول رورتى إنه يريدها، والتى يفترض أن صفوة اليسار الثقافى راغبون فى الاستغناء عنها تصبح مستحيلة؛ لأن الديمقراطية تتطلب مجهوداً، ومجال الأمور الدولية - كما يراه رورتى - هو مجال خاص ، مجال الثقافة. وعلى المستوى الدولى يبدو أن رورتى نفسه لا يعترف بوجود أى شىء إلا "الثقافة".

إن نوع الاهتمام الذى يرى رورتى أنه يجب أن يوجه إلى التنوع الثقافى على المستوى العالمى يتضح فى مقالة عنوانها "السخرية الخاصة والأمل الليبرالى"، حيث يقول إن التسامى على التعصب العرقى للمرء هو طموح ممتاز، طالما بقى طموحًا خاصا. ويقول : "إن الساخرين يخافون من الانغماس فى اللغة التى نشأوا عليها لو اقتصرت معارفهم على من يقيمون بجوارهم، ولذلك يحاولون التعرف إلى أغراب (ألسيبيادز alcibiades ، وچوليان سوريل Julien Sorel) ، أو عائلات غريبة (كارامازوف The Karamazous ، وكاسوبون The Casaubons) ، أو المجتمعات الغربية (فرسان التيوبون - الألمان - والنوير Nuer ، وموظفى الصين الكبار). ويمضى قائلاً : "إن الساخرين يعتبرون النقاد الأدبيين وعاظًا أخلاقيين لسبب بسيط هو أن هؤلاء النقاد لهم دائرة كبيرة جدا من المعارف". ومثل هذه الدائرة الكبيرة من المعارف توسع من مدى الرؤية، وتحدث تأثيرًا معاكسًا للتعصب العرقى، وكل هذا فى اتجاه الصالح. أما ما ليس صالحًا عند رورتى، فهو الظن بأن مثل هذا التأثير يمكن - أو يجب أن يكون - عاما، وذلك من ناحيتين : ١ - أنه يمكن أن تكون له نتائج شعبية واسعة ، ٢ - أنه يمكن تحويله إلى مؤسسات سياسية فعلية. إن خصوصية الثقافة تتيح لنا أن نضع أنفسنا مكان الآخرين دون الارتباط بعمل شىء من أجل ذلك علمًا بأن رفض التعصب العرقى ليس عملاً، ولذلك فهو لا يتسم بشىء إلا بالخصوصية، أما العمومية فتستدعى أن تكون متعصبا لعرقك.

ويكتب رورتى: "إن احتلال النقد الأدبى مكانة بارزة، وفى ركاب مجموعة الساخرين، قد وسع الشقة بين المفكرين والجمهور." أى - كما يقول فى مقال نيويورك تايمز - أن الشقة نفسها التى يتهم اليسار الثقافى بالتورط فى الاستمتاع بها توصف بأنها النتيجة الحتمية والمناسبة لاهتمام اليسار الثقافى بالثقافة ، وهو الاهتمام الذى يقول هو نفسه إنه لا يجب أن يزداد انتشارا، ولا أن يسمح له بالخروج من المجال الخاص لأننا يجب أن نتمسك "بفارق جلى بين الخاص والعام". إن الثقافة مسألة مزاج خاص، ولا مجال لاستغلالها استغلالاً عاما. وكما يقول، فإنها فى حقيقتها يجب أن تبقى بعيدة تمامًا عن الحياة العامة وعن المسائل السياسية.

إن الأدب والكتابات الساخرة تكون نوعًا من التراكيب الخصوصية "مع" الآخرين، وربما "من أجلهم"، ولكنها تبقى خصوصية فى كل الأحوال. بعبارة أخرى فإن هؤلاء الآخرين ليسوا شركاء ضروريين أو حتى محتملين فى النقاش، وهذا المعنى الواضح لكلمة عام لا يشملهم. لذلك لا يجب أن يستدرجوا إلى مناقشات عامة حول الحقيقة، سياسية كانت أو غير ذلك. إنهم لا يشكلون جمهوراً دوليا جديداً، بل فقط ما يمكن أن يسمى مجالاً "خاصا" دوليا.

بهذا المنطق – وليس بسخريته اللحظية والمهزوزة على حساب اليسار الثقافى – يعبر رورتى عن رأيه فى حقوق الإنسان فى تقرير إلى منظمة العفو الدولية، فهو هنا بحسم وبإصرار مريب يضع حقوق الإنسان فى المجال الخاص.

لقد سألته المنظمة فى (١٩٩٣) أن يتكلم وسط التقارير المخيفة عن "التطهير العرقى" الصربى. ولم يصف رورتى حقوق الإنسان مستعملا اللغة العامة عن العدل والقانون المفروض أن يسودا محليا، بل وصفهـا بأنها مسألة خاصة تتصل بالخيال وبـ "التعاطف"، وبالأدب، ولن يحدث تقدم فى حقوق الإنسان باكتساب تأييد للمسائل العامة، أو بإقناع مزيد من الناس لأن يتغلبوا على ضيق التفكير الناشىء عن "القرابة والعادة"، أو بإغرائهم بقبول" الالتزامات العالمية التى يفرضها إدراك أننا أعضاء فى جنس واحد، بل سوف يحدث التقدم" باستغلال عواطفهم"؛ لأن التقدم فى حقوق الإنسان "لا يبدو أنه يرجع إلى زيادة المعرفة المعنوية، بل إلى سماع القصص العاطفية الحزينة". ويرى رورتى أن الحديث عن حقوق الإنسان يجب أن يهدف إلى إحداث" ذلك النزع من رد الفعل الذى زاد عند الأثينيين بعد قراءة "أهل فارس" لإيسخيلوس Aeschyls ، أو رد الفعل الذى جربه الأمريكان بعد قراءة كوخ العم توم".

إنك تستطيع ، بل يجب أن تتكلم عن العدل، ثم تضع التشريعات طبقا لذلك، وعليك أن تتذكر أن مشكلة اليسار الثقافى أنه لم يفعل ذلك. ولكن يبدو أنك تستطيع الكلام عن العدل فقط داخل وطنك، وحين تعبر مسائل العدل الحدود الوطنية لا تصبح تشريعًا بل أدبًا، أو (بالتعبير الذى يستعيره رورتى من القانونى الأرجنتينى إدواردو رابوسى) تصبح "ثقافة حقوق الإنسان".

إن رورتى محق على وجه من الوجوه، فتعبير "ثقافة حقوق الإنسان" - حين يستخدمه أنصار حقوق الإنسان - يشير إلى هدف إيجاد أحوال اجتماعية تحترم فيها تلك الحقوق ولكن التعبير فى الوقت نفسه يعنى أن حقوق الإنسان هى منتج محدد ثقافيا. وكما يقر أنصارها - ولو بشكل متقطع - فإن ثقافة حقوق الإنسان هذه - التى يمكن وصفها من الخارج بالدرجة نفسها والسوء نفسه اللذين توصف بهما غيرها من الثقافات - هى ثقافة تتداخل خصوصيتها أحيانا مع أهدافها السياسية الطبيعية كما يحدث - مثلا - حين تنتحل صفة العالمية بدون وعى، ولا تهتم اهتماماً كافياً بوسطائها الخصوصيين. ولكن التعبير حين يستخدمه رورتى يعطى مفهوماً أخر، فيصف حقوق الإنسان بأنها ثقافية وليست قانونية، وبالتالى تجريدها من وضعيتها التأسيسية، فهو لا يغامر فقط بتأييد حقوق الإنسان بدون افتراض وجود أية طبيعة إنسانية عالمية، أو أى تعريف للإنسانية معروف مقدماً، وعلى أساسه يمكن أن تقوم هذه الحقوق، بل إنه يشير ضمنيا إلى أن معنى عدم وجود أساس للمسألة هو أن يقتصر وجودها على مجال الثقافة، وعلى مستوى القصص العاطفية الحزينة. ولكن هذا لا يصح إلا إذا تجاوزنا حدود الدولة؛ لأن هنا شيئاً اسمه القانون، والقانون هو ما تدور عليه السياسة، كما أنه هو الأساس الأفضل، ولكنه - عند رورتى - لا يوجد إلا "داخل" الدولة.

وكما أشرت من قبل، فإن أحد الأسباب يكمن فى أنه لا توجد حاليا سلطة تنفيذية تتخطى الحدود القومية، وليس منتظرا أن توجد فى المستقبل القريب. ولكن حتى لو أن انتظار مثل هذه الحكومة العالمية سوف يثير من القلق قدر ما يثيره من الارتياح خصوصا عند الليبراليين المهتمين بالحرية الفردية، فحينئذ يبدو أنه من المشكوك فيه أن يكون غيابها هو العامل الحاسم. وسوف يبدو تقريب رورتى بين ما هو دولى وما هو خاص أقل اعتماداً على الاستخدام الليبرالى التقليدى (ومفهومه المحدد هو أن العلم يعنى الحكومة فى مواجهة السوق) منه على الانحراف الغريب فى معادلته الأصلية بين العام والحوار الديمقراطى. والعجيب أن رورتى لا يرغب فى الاعتراف بذلك الأساس الآخر الذى يقوم عليه القانون إلا فى داخل الدولة، وهو الأساس البديل للثقافة أو الجماليات، والذى يسميه "النقاش" أو "التكافل" أو "الإجماع". ليس هناك قانون خارج الدولة ليس لعدم وجود قوة تنفيذية دولية، بل لأن رورتى يرفض - خارج الدولة -

الاعتراف بالقاعدة الشرعية التى يتطلبها وجود مثل هذه القوة. وهو يرى أنه لا يوجد جمهور خارج الدولة، ولا شعب "يمكن اعتباره شريكا محتملا أو ضروريا فى النقاش"، ولا مجموعة من الناس نحتاج إلى معرفة آرائهم. ومن هنا لا حاجة إلى النقاش خارج الدولة. إن الدولى هو الخاص، وفيما وراء حدود الأمة كل ما يوجد هو الأدب.

الديمقراطية وإعادة التوزيع

لو أريد لمن تؤثر فيهم القرارات أن يؤثروا هم فى القرارات إذن لو جبت استشارتهم. وحيث لا يوجد جمهور لا توجد ديمقراطية. لذلك ورغم حديثه عن الديمقراطية التى تغطى كوكب الأرض، فإننا لا نفاجأ حين نجد أحدث كتابات رورتى لا تختار وليم جيمس الديمقراطى ذا العقلية الإصلاحية، بل نيتشة الأرستقراطى محب الجمال لكى تكون أفكاره هى المسيطرة على الحقائق الدولية. ومع ذلك فالقول بأن الديمقراطية يجب أن تلقى التأييد داخل حدودنا، وقد تلقى الإهمال خارجها هو نفسه القول بالنسبة المزدوجة التى سبق لرورتى أن سخر بسببها من اليسار ومن كونيته المزعومة والمسماة "كونية اليونسكو".

مثل هذا الاضطراب الفكرى لابد أن يحدث عند اليسار ردود فعل كثيرة وشديدة. إن رغبة رورتى فى أن يتخذ من الخط الفاصل بين القومى والدولى سبيلا إلى تسوية ولائه المنقسم بين الديمقراطية والثقافة. هذه الرغبة تؤكد بعض مخاوف اليسار من معنى الحلف اليسارى / الليبرالى، وهى تعنى ضمنيا أن التحالف مع الليبرالية يعنى – باسم الجهد الصادق لتقليل التفاوت المحلى – التخلى عن أى جهد لتصحيح التفاوت الأكبر الذى يفصل بين الأمم الغنية والأمم الفقيرة. وفى هذه الحالة بالطبع سوف يصبح الدفاع المشترك عن دولة الضمان الاجتماعى دفاعًا صريحًا عن القلعة الأمريكية، وقرارًا بحماية الرخاء الذى جاء معظمه عن طريق استغلال العالم. قد يكون هذا البرنامج خيالاً قد لا ينتج عنه أى انسحاب عن العملية التى تضمن استمرار تحويل موارد العالم إلى سلع من أجلنا، ولكن قد تكون له نتائج كبيرة، فيصبح مصدر إزعاج لليسار فى قضايا مثل الهجرة والسياسة الخارجية.

إن هذه المخاوف – مهما بدت معقولة – لا تضع نهاية القصة لأننا لا يمكن أن نكون راضين بالنتائج الدولية الحقيقية التي يحدثها التزامنا بالثقافة. وحينما يعرف رورتي الثقافي والدولي ليقلل من أهمية كل منهما، فهو أيضا يتحدى اليسار الثقافي أن يصوغ العلاقة بشكل مختلف كما أنه يتحدانا – ولو بشكل غير مباشر – أن نصوغها بطريقة تفسح المجال لمشاركة فعالة من الليبراليين. وهو يقترح أيضا – وبشكل غير مباشر للمرة الثانية – أن الليبراليين ربما يكونون أقرب إلينا مما يظنون.

في مقال رورتي المعنون "من نحن ؟ العالمية الأخلاقية والتصنيف الاقتصادي"، نراه يبتعد قليلا عن هدف نشر الديمقراطية على المستوى الدولي كما أن بالمقال لمحة أخرى من التغيير. فإذا كان رورتي – في وقت سابق – قد جعل للديمقراطية قيمة أعلى من الثقافة، فهو هنا يتخطى الديمقراطية نفسها بأن يبرز ورقة أكثر ربحًا هي ورقة إعادة التوزيع الاقتصادي ذات القيمة الأعلى: "إن وليم چيمس قد تقبل – بلا مناقشة – الفرضية العالمية المعروفة في المسيحية والتنوير بأن صفاتنا الخلقية يجب أن تكون مطابقة لنوعياتنا البيولوچية وهذا يساوي مشروع توزيع موارد الكوكب بطريقة لا تحرم أي طفل بشري من فرص النمو الفردي، والفرص الحياتية المتاحة لأي طفل بشري آخر". ويضيف: "لم يضع أحد أي سيناريو يبين كيف يمكن لسكان الديمقراطيات الصناعية المحظوظة أن يعيدوا توزيع ثروتهم بالطريقة التي تخلق فرصا متسعة لأطفال الدول المتخلفة بدون تدمير فرص أطفالهم هم وفرص مجتمعاتهم. إن مؤسسات الديمقراطيات الفنية تبلغ من الترابط – عبر وسائل النقل والاتصال المتقدمة، وبفضل التكنولوجيا الغالية عموما – درجة تكاد تجعل من المستحيل أن نتخيل نجاتها لو أن الدول الفنية اضطرت إلى تقليل نصيبها من موارد العالم إلى جزء من استهلاكها الحالي".
إن رورتي هنا – في الواقع – يقدم صورة أكثر تحديداً وقيوداً من نقده السابق للمعاني الإنسانية العامة، وما يقوله الآن هو أنه فقط إذا لم تحدث إعادة التوزيع هذه فإن الكلام عن ديمقراطية تظلل الكوكب كله تصير قاسية ومضللة ذلك لأنه لا يوجد أي معنى حقيقي للمشاركة العامة إذا لم يكن هناك استعداد لمساعدة الأعضاء الآخرين مع بعض القدرة على تقديم هذه المساعدة. إن "من خداع النفس، أو من النفاق أن نرى قومًا لا يؤمنون بقدرة الديمقراطيات الصناعية أن تعطي الأمل أو حقوق الإنسان للبلايين المحرومة منهما، ومع ذلك يرددون عبارة : نحن شعوب الأمم المتحدة.... إن الجمع بين هذين الأمرين لا معنى له إذا لم يرتبط بعمل جاد".

هذا الكلام يعطينا حلا مختلفا بدرجة ما للولاءات المتباينة التى يتعامل بها رورتى فى مواقع أخرى يفصل العام عن الخاص، والقومى عن الدولى، وهذا تحسن واضح فى رأيى من حيث إنه لا يسلم بمركزية المصالح القومية للولايات المتحدة. على العكس هذا الكلام يدرك أهمية المزاعم العرقية المحتمل تدخلها من خارج حدودنا. وهو تحسن أيضا من حيث إن العمل لتصحيح الظلم فى التوزيع العالمى للموارد يعيد من جديد التعاطف العام والخاص، والمساندة الليبرالية الإصلاحية. وعلى العكس من "القصص الحزينة" فإن مثل هذا العمل يحدث تضامنا فعالا لا يتسم بالخصوصية فقط، ولكن على النقيض من "التشريع" – وهنا قد يبدو التحسن أقل – فإن هذا العمل التصحيحى لا يبدو أنه فى حاجة إلى وجود جمهور ديمقراطى، بل إنه يعتبر شرطًا مسبقًا لتكوين مثل هذا الجمهور.

كيف يمكن تكوين مجال جماهيرى دولى؟ وكيف يمكن لهذا المجال المساهمة فى إعادة توزيع موارد العالم ؟ هذه الأسئلة تأتى فى وقتها، ومن حق رورتى أن يربط بينها أما السؤال الذى يبقى بداخلى فهو عما إذا كان قد هيأ نفسه لأن يصبح غير قادر على الإجابة عنها. إن وصف العمل الفعال بأنه شرط مسبق للمجال الجماهيرى الدولى قد يفهم على أنه استمرار فى عدم إدراك مدى وجود ذلك المجال بالفعل، وأن وضع كل الرهانات على العمل قد يفهم على أنه استمرار فى الإشارة إلى أن الثقافة لا تفعل شيئًا، وأن السياسات الثقافية مضيعة للوقت.

إذا كان الأمر كذلك فحقوق الإنسان هى الأخرى مضيعة للوقت. إن فكرة رورتى عن أن العمل الفعال ضد الظلم الاقتصادى العالمى، ويجب أن يحدث قبل أى حوار دولى حقيقى يرن فى السمع كأنه صدى غريب لقول بعض حكومات العالم الثالث إن التنمية يجب أن تسبق أى حديث عن حقوق الإنسان. ومثل التعصب المعرفى نجد "العمل" يجمع بين رفقاء غرباء. ورورتى هنا يجد نفسه جنبًا إلى جانب مع أولئك "الأوتوقراطيين الملوثين بالدماء" الذين حاول فى وقت سابق أن يضع اليسار الثقافى معهم فى قفص الاتهام. ولكنه حينذاك لم يكن فى كلامه مكان لحقوق الإنسان، وكما قال نورمان جيراس norman Geras فإن إشارات رورتى إلى حقوق الإنسان قبل محاضرة "العفو العام" هى "جميعها سلبية ومرفوضة".

إن عدم احترام رورتى للغة وأساليب حقوق الإنسان يظهر بصورة أكثر تأكيدا فى حديث عنوانه "المفكرون والفقراء"، حيث يتهم سياسيى الثقافة فى اليسار الثقافى ليس بإهمال الحقوق، بل - على العكس - بالاعتماد عليها أكثر مما ينبغى. يقول رورتى: "الفرق بين الدعوة إلى إنهاء المعاناة، والدعوة إلى الحقوق هو كالفرق بين الدعوة إلى الإخاء والمشاركة الشعورية والاهتمامات العاطفية، والدعوة التى تقف بعيداً بمنأى عن مشاعر أى إنسان حيال أى شىء".

وإذا أخذنا المثل الذى ضربه رورتى فإن المطالبة بحقوق الشواذ هى مجرد "إلهاء" عن العمل السياسى الحقيقى، وهو محاولة من جانب المستقيمين لأن يضعوا أنفسهم فى مكان الشواذ... و "حديث الحقوق هو المدخل الخاطئ إلى قضايا تتطلب المشاركة الإنسانية"... لاحظ فى هذا المثل (المحلى أساسًا) أن الحقوق تمثل إنكاراً للمشاركة الشعورية، وهو موقف ربما اندفعنا إليه حين ينتهى إيماننا بقدرتنا على وضع أنفسنا فى مكان الآخرين. وهنا بدلا من النظر إلى الحقوق على أنها ضرورية للآداب الليبرالية يضعها رورتى فى مكان أكثر بعدا عن السياسة الوحيدة الحقيقية التى نعرفها بأنها العمل على علاج التفاوت الاقتصادى.

وما هو ذلك العمل ؟ وإلى أى حد يختلف الموقف القائم على هذا العمل عن الكلام السابق بأنه لا بديل للتعصب العرقى؟ هذا الموقف الجديد يمكن التعامل معه بطريقتين مختلفتين على الأقل، إذ يمكن تفسيره كتحد يائس مثير للمجتمع الدولى للاستفادة من لغته المنمقة فى الوصول إلى شروط اقتصادية واقعية. أو قد يعتبر طريقًا للاستسلام لفكرة استحالة إعادة التوزيع مع مراعاة الشروط القاسية جدا التى يتطلب هذا العمل استيفاءها داخل الوطن، وذلك لأنه إذا بدأ العمل سهلا وضروريا بحيث يحق لكل فرد المطالبة به، فإنه يبدو أيضا - كما يصفه رورتى - صعبًا لدرجة لا يمكن تصورها.

يقول رورتى فى كتاباته: "إن المشروع الملائم سياسيا لإعادة التوزيع العادل للثورة يتطلب مالاً كافيًا لكن نضمن - بعد إعادة التوزيع - أن يظل الأغنياء قادرين على تأكيد ذواتهم، وعلى الإيمان بأن الحياة تستحق أن تعاش. والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها الأغنياء أن يروا فى أنفسهم جزءًا من التركيبة الأخلاقية نفسها إلى جانب الفقراء

هى فى وضع سيناريو يعطى الأمل لأطفال الفقراء مع عدم حرمان أطفالهم هم من الأمل. لا ينبغى أن يفقد الأغنياء الثقة فى أنفسهم. والغريب هنا ليس أن نطلب من أولاد الأغنياء أن يحتفظوا بآمالهم حية - فلا خلاف حول هذا - بل هو المطالبة بالاحتفاظ بهويتهم. والأمر الذى يضع حدود وإمكانية هذه الحسبة "الاقتصادية" هو تدخل "الثقافة". وفى الواقع فإن ما يفترضه رورتى هو سياسة تتصل بهوية رجل غنى. وحتى لو بدا العكس، فإن معيار الفعل فى النهاية يعود إلى الثقافة. إن الهوية الثقافية هى العذر الأساسى لتجنب إعادة التوزيع الاقتصادى بعبارة أخرى لتجنب العدالة الاقتصادية، والديمقراطية التى تعتمد عليها.

ومعنى هذا أن رورتى مشارك فى النزعة الثقافية التى يهاجمها، ولكن ليس معناه أن الثقافة نفسها هى المشكلة على العكس إن رورتى يختصر الطريق أمام خصومه، وهو على حق تماماً؛ فالثقافة لا يمكن فصلها عن السياسة الديمقراطية وإعادة التوزيع الاقتصادى. ورغم أن رورتى فى البداية يجعل إعادة التوزيع تبدو سهلة جدا - عملية بسيطة لتغيير الهندسة الاجتماعية - وقبل الشروع فى جعلها تبدو صعبة للغاية فهو على صواب فى أنها صعبة، وأن الصعوبة تجمع النواحى الاقتصادية والثقافية. إن إعادة التوزيع - على نطاق واسع - بين الدول الغنية والفقيرة سوف تتطلب تغييرات كبرى فى الهوية داخل الدول الغنية، ولن تتم إلا بالتعامل مع الثقافات القائمة لتلك الدول. وهذه التحولات الذاتية هى الموضوع الذى يشغل السياسة الثقافية. وحين يصمم رورتى - سواء من باب التعاطف أو لمجرد البراجماتية - على أن الأغنياء لابد أن يؤكدوا ذواتهم فيما بعد، فإنه يفترض أن الناس لديهم رغبة كاسحة فى الاحتفاظ بالهوية التى يمتلكونها بالفعل. بعبارة أخرى هو يتقبل مبدأ التعددية الثقافية نفسه الذى يرفضه بكل شدة فى مقال النيويورك تايمز. وهو - فى تقبله هذه الصورة الكاريكاتورية للتعددية الثقافية، وتحويلها إلى عقبة كأداء أمام التغير العالمى - يتلافى فى عناد العرف السائد الذى كان بإمكانه أن يتعلمه من خصومه فى اليسار الثقافى. وفى العرف السائد، فإن الثقافة تعنى من جانب العضوية والهوية معا، ومن جانب آخر علاقة نسبية فضفاضة بالعضوية والهوية علاقة تفترض وجود المظالم والتفاوت داخل الهويات، وبين بعضها البعض، وبذلك تفترض أيضا الحاجة إلى سياسة لا يكون

عمادها مجرد تأكيد الهوية السابقة. في هذا الإطار يمكننا أن نتصور - مثلا - سياسة بيئية تقشفية في الغرب الصناعي تستفيد من الضيق الشامل بالنفايات الاستهلاكية ، وهي جزء أساسي من الثقافة الغربية من أجل الاتجاه نحو إعادة توزيع اقتصادي عالمي. وفي الحقيقة يمكننا أيضا أن نقول - مع چيمس لڤنجستون J.Livingstion - إن من الضروري التمسك بآمال إعادة التوزيع لو أن الولايات المتحدة استمرت في المحافظة على ديمقراطيتها، ناهيك بالعمل على نشرها.

لقد قلت - في موقع آخر - إن نوعية الثقافة قد قامت بدور حصان طروادة الذي يمكن به تهريب أفكار مثل الحاجة إلى معرفة تجارب الآخرين البعيدين عنا، والحاجة إلى التضامن معهم، أو على الأقل شرح أنفسنا لهم . تهريب هذه الأفكار إلى مفهوم الولايات المتحدة "للواقعية" السياسية و"المجال العام"، وهي الأفكار التي يرغب رورتي وآخرون في حصرها داخل الأمة وفي نطاق واجباتنا حيالها. وكثمن للتحالف مع الليبراليين المعاصرين، فإن اليسار الثقافي (المعاصر مثلهم) وجد نفسه مدفوعا إلى إبعاد لغتنا العاملة عن الثقافة مع قصر التعريف العملي للجمهور على نطاق الدولة القومية. وواضح أن هذا ثمن لا يجب - ولا يمكن - أن يدفع . وكما يذكرنا رورتي نفسه يجب أن تكون الثقافة هي مركز أي سيناريو واقعي يسعى نحو الديمقراطية العالمية وإعادة التوزيع الاقتصادي مثلما أن الثقافة - أيضا وبالفعل - جزء من العمل الساعي إليها ، إلى الديمقراطية وإعادة التوزيع ، والذي تحققه اللغة الليبرالية لحقوق الإنسان.

حقوق الإنسان في الأمم المتحدة

طبقًا لما يقوله رورتي فإن "التنوع الثقافي" يجب "إهماله ببساطة" أثناء "تصميم المؤسسات السياسية". وكمؤسسة سياسية تتخذ فيها النزعة الدولية لحقوق الإنسان بعض القوة الحقيقية - وإن تكن محدودة - فالأمم المتحدة أيضا هي أحد المواقع التي كثيراً ما حسمت فيها الخلافات بين الثقافة وحقوق الإنسان وإعادة التوزيع الاقتصادي، ولا تزال المناقشات دائرة حولها، ولا مجال أمامي هنا لتكرار ذكر هذه المناقشات.

كل ما سأعمله هو مواصلة ما بدأته عاليه بأن أقول بضع كلمات عن النزعة الدولية الحالية المركزة فى الأمم المتحدة، وعن كيف أن المصطلحات المتعارضة مثل "القصص الحزينة" و "التشريع"، أو "الخاص" و"العام" ، أو "اليسار الثقافى" و"الليبراليين الإصلاحيين"، كيف أن هذه المصطلحات تتلاقى فعلا فى هذا الطريق.

فى السنوات العشر – ما بين الذكرى الأربعين لتأسيس الأمم المتحدة والذكرى الخمسين فى يونيو (١٩٩٥) – حدث تغيير واحد على الأقل فى الأسلوب البلاغى الضعيف نوعًا ما، والذى يتم به الدفاع عن الأمم المتحدة. اليوم مثلما كان فى (١٩٨٥) يسمع المرء أن مجرد بقائها يعتبر نصرا، وأنها رغم عدم قدرتها على منع الحروب" أفضل من لا شيء" (وهى عبارة الرئيس كلنتون)، أى أنه أفضل للأعداء أن يتحادثوا من ألا يتحادثوا. ويسمع المرء أيضا – وهو قول سليم – أنه كيفما يكون الأعضاء تكون الأمم المتحدة. وقد كتب ريتشارد فوك R.Falk فى سنة (١٩٨٥) "إن الأمم المتحدة ليست أفضل ولا أسوأ من الدول التى تسيطر على مواردها المالية، ومن هنا قدرتها على العمل". وفى العدد نفسه من "The nation" قال إقبال أحمد فى مقالته المعنونة "صورة من أعضائها": "إن إخفاقات الأمم المتحدة ليست من صنعها، فالمنظمة المشكلة من دول عدة لن تكون إلا صورة من أعضائها".

وهذا كلام معقول، ومع ذلك فمنذ (١٩٨٥) هناك أدلة جديدة على أن الأمم المتحدة لم تعد تلك التى توصف بأنها تمثيل صادق لتوازن القوى العالمية، أو كيان لا شخصية له أهم حقائقه هى تباين قوى الدول القومية الحالية. وتأتى الأدلة الجديدة من التأثير القوى والمتزايد الذى تحدثه المنظمات غير الحكومية خصوصاً منذ نهاية الحرب الباردة، وهى منظمات تختلف كلية عن الدول قبل (١٩٧٠) لم يكن للمنظمات غير الحكومية صوت فى الأمم المتحدة، ولكن شيئًا ما تغير، والمثال على ذلك حين طلب الحزب الشيوعى الفرنسى من الأمم المتحدة إجازته كمنظمة غير حكومية، ونجح فى ذلك ونال الحق فى أن يتكلم رسميا فى القمة الاجتماعية للأمم المتحدة. وفى المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان فى ڤيينا عام (١٩٩٣) والذى حضره خمسة آلاف ممثل لتسعمائة منظمة كانت تلك المنظمات غير الحكومية القوة الحاسمة التى اقتحمت الطريق المسدود بين العالم الأول والعالم الثالث، وخصوصا منظمات العالم الثالث. وقد كتب فاتح عزام

أحد المنظمين الفلسطينيين : "ربما كان أهم درس تعلمنـاه من التجربة هو اكتشافنا لقوة حركة حقوق الإنسان المعتمدة فى جانب كبير منها على تنمية ومشاركة المنظمات غير الحكومية الجنوبية والوطنية"... وانتشر كثيراً شعور بغرابة النتائج. قال أوباندرا باكسى Upandra Baxi "إن الحركة العالمية لحقوق الإنسان قد انتصرت فى ڤيينا، وهو أمر غريب؛ لأن مقياس عدم الشرعية وعدم القانونية فى ممارسات القوة كانت تقدمه الدول ذات السيادة نفسها. ومن المثير للسخرية أن مرتكبى الأخطـاء غير الإنسانية - الدول الأعضاء فى الأمم المتحدة - جلسوا جنبًا إلى جنب مع ممثلى منظمات حقوق الإنسانية الشعبية لوضع ميثاق جديد لحقوق الإنسان".

كيف حدث أن أيدت الدول الأعضاء "الرؤيا والفاعلية" لإعلان منبثق - كما يقول باكسى - "من التضامن فى صراع شعوب العالم ضد الحكومات ذات السيادة؟" بعبارة أخرى كيف خرج إلى الوجود شىء مثل المجال الشعبى الدولى؟ كما يقول عزام، فإن العامل الحاسم كان هو تأثير المنظمات غير الحكومية الإقليمية والوطنية، وغالبا ما نالت هذه المنظمات تأييداً من دولها والدول المجاورة، رغم أن هذه الدول نفسها كانت تعارضها بعنف داخل البلاد. وعلى أية حال لقد وافقت الدول على أنها هى والمناطق الواقعة فيها تنشد تمثيلاً أكبر على المستوى الدولى لموازنة نقل الدول الغربية والمنظمات الأهلية الدولية الأكثر تمويلاً وذات التوجه الغربى. وبعبارة أخرى فإن مستوى "المجتمع المدنى الدولى" حيث للمنظمات الأهلية دور فعال قد اكتسب الشرعية الكافية، وأظهر تماماً أهميته السياسية المستقلة. ويذكر عزام التوسع فى مشاركة المنظمات الأهلية فيما وراء تلك المنظمات القليلة صاحبة ما يسمى بالموقع الاستشارى، وبياناتها المشتركة القوية إلى حكوماتها مؤكدة على عالمية حقوق الإنسان وعدم قابليتها للتجزئة كما يشير عزام إلى أشكال جديدة من المنظمات "قادمة على الطريق وفى الصحف المحلية." "وكان واضحاً أن الحكومات الآسيوية لم تتوقع أن يدق هذا البعد الكبير من المنظمات غير الحكومية أبوابها بمطالبه". وحين انتهى الأمر ذكرت "رقابة حقوق الإنسان": "فى الماضى كثيراً ما تجاهلت الحكومات الآسيوية فى لجنة الأمم المتحدة انتقادات المنظمات غير الحكومية باعتبارها كلام غرباء لا يدرون شيئًا عن ثقافاتهم. ومع ارتفاع صوت المنظمات الآسيوية فسوف تجد تلك الحكومات أن ذلك الدفاع يزداد صعوبة".

ومع ذلك لم يكن الأمر مجرد اعتناق للمنطق الشعبى العام على حساب المحلى والخاص والثقافى. بل العكس صحيح، فقد كان الانتصار الأكبر لمؤتمر ڤيينا نتيجة مباشرة لخط الصراع بين العام والخاص الذى كان يتحكم سابقا فى تحديد حقوق الإنسان. وقد أصر النقد النسائى لحقوق الإنسان دائمًا - وبحق - على أن "العام" نوعية تتصل بالذكورة أو الأنوثة، كما أدان عنف الذكور ضد الإناث إذا جرى التعبير عنه من خلال الدولة، ولكن - للسبب نفسه - أهمل الإساءة إلى النساء فى أشكاله الأكثر خصوصية، وغير الحكومية فى ڤيينا أدى النجاح غير العادى للمنظمات غير الحكومية فى إسباغ صفة حقوق الإنسان على حقوق المرأة إلى إدماج ما يسمى بالخاص فيما يسمى بالعام، وهو الإجراء الذى استطاعت به الوكالات الخاصة (المنظمات غير الحكومية) تأكيد قوتها أمام الوكالات الأكثر عمومية (الحكومات). كما كانت هناك نتيجة أخرى عبارة عن تغيير فى الوسائل الرسمية.

ففى ڤيينا تم إنجاز قدر كبير من العمل السياسى بواسطة "القصص الحزينة والعاطفية" من النوع الذى يذكره رورتى، ومن بينها قصص مفزعة عن العنف والقسوة.

ورغم ذلك - كما أشرت من قبل - ترى لورا فلاندرز Laura Flanders أن مثل هذه القصص ربما تكون قد نالت فى ڤيينا مكانة أكبر مما تستحق، وربما كان الدافع إلى التركيز على الحكايات الشخصية عن العنف أقوى من أى مقاومة. تقول فلاندرز: "فى الحركة النهائية العالمية - المقسمة بفعل الطبقة والعنصر والسن والتباين الدولى - تقدم تجربة العنف أرضية مشتركة قوية. والمسألة متصلة أيضا بالجنس، بل هى أكثر اتصالا به من حقوق العمال، أو الأمية، أو حق تقرير المصير، أو الفقر . وكما تقول مبادئ الصحافة المعروفة: المثير يسير، والمبكى قريب من القلوب". وتختتم قولها بأنه نتيجة لذلك "كانت التوصيات المقبولة فى المؤتمر النسائى هى تلك التى أشارت إلى العنف، ولم تقبل تلك التى تعاملت مع الفقر والتنمية".

وهذا تعقيب على مناقشة رورتى لحقوق الإنسان بمفهوم "القصة الحزينة والعاطفية". لقد كانت إحدى النتائج الحاسمة للقوة الجديدة للمنظمات غير الحكومية فى التسعينيات، هى التصميم على التنمية الاقتصادية (وهو ليس المصطلح المفضل دائمًا) كجزء لا يتجزأ

من جدول أعمال حقوق الإنسان. ولكن المبادئ العامة – فى هذا المجال – لها قوة أكبر من القصص المحلية. وبتجاوز العمومية الزائفة للفلسفة التى تسمح بوهم البناء على أساس صلب، فإن رورتى يعزو هذه التقدمية الغائبة إلى الحكايات الخيالية ربما لأنها لا تزعم أنها أساسية. ولكن النقاد على حق حين يلمسون عدم فعالية القصص الحزينة والعاطفية، ونحن نعرف كم هى غامضة، وكم هى عرضة لتفسيرات متعددة ومتناقضة.

وكما يعترف رورتى نفسه فى محاضرته أمام منظمة العفو الدولية، فإن كثيرا من – وربما معظم – قصص حقوق الإنسان التى سمعنا عنها مؤخرا تجعلنا نشعر حيال مرتكبى الفظائع بنفس ما يشعر به هؤلاء المرتكبون حيال ضحاياهم أنهم ليسوا بشراً. وإذا لم تكن هذه هى النتيجة التى نسعى إليها، فإن المنطق الفلسفى لا يستطيع حل مشكلاته فى هذا المجال بالتخلى عن مكانه لصالح الثقافة. ومثل هذه الملاحظات التكميلية ليست موجهة إلى القصص نفسها، بل إلى النقاش الدائر حولها، وهو الموضوع نفسه الذى اهتم به رورتى فى محاضرته. ولنعد إلى فلاندرز وعدم رضاها عن القصص النسائية فى ڤيينا، فهذا موضوع للعالمية فيه دور كبير، وإن لم يكن بالضرورة للصورة الفلسفية من العالمية. وذلك لأنه بمزيد من العالمية، وليس بالقليل منها نستطيع أن نرى أعمق وأبعد، وأن نتذكر موضوعات مثل "الفقر والتنمية" تلك التى لم تناقشها القصص الحزينة عن العنف.

من منظور نهضة المنظمات غير الحكومية فى ڤيينا عام (١٩٩٣) يبدو المجال الشعبى الدولى كحقيقة وليس كأمل فقط. ولكن تشجيع المنظمات على حساب الدول، أو (الثقافة) الخاصة على حساب (المنطق) العام يعنى تجاهل الخلافات الهائلة بين المنظمات غير الحكومية، ومقدار التقدم الضئيل فى ڤيينا نحو وضع الوظائف الخاصة تماما للبنك الدولى وصندوق النقد الدولى تحت أنظار الجميع، وكيف أن التقدم الذى أحرزته المنظمات غير الحكومية نفسها يعود قدر كبير منه إلى حملة "الخصخصة" من جانب الولايات المتحدة وحلفائها الأقوياء. وعلى أية حال فإن تخريب الدولة القومية باسم حقوق الإنسان يخدم أهدافا عدة ليست جميعها مطلوبة، بينما لا يمس من قريب أو بعيد تلك القوة الاقتصادية الأخرى المتمثلة فى البنك الدولى وصندوق النقد الدولى،

وهى القوة المسئولة – بشكل أقل مباشرة ولكنه أكثر فاعلية – عن كثير من الإساءات إلى حقوق الإنسان. وإذا كانت القوة وإساءاتها مهمة جدا فى مجال حقوق الإنسان، فإن الدولة والعالمية لا يمكن أن تكونا هما العدو.

ورغم أن تباين القوى والاختلاف الثقافى يعيشان كلاهما فى حالة تعارض مع حقوق الإنسان، فإن بينهما اختلافًا فى ناحية واحدة على الأقل. فغالبًا ما يفهم تأكيد الاختلاف الثقافى على أنه تحقيق "كل شىء أو لا شىء" الأمر الذى لا يترك مجالا لأى نقاش. أما تأكيد تباين القوى فيفتح الطريق لاستمرار النقاش فى أكثر من اتجاهين مع العديد من التعقيدات التكتيكية والمبدئية الواجب الانتباه لها.

وأقدم – كمثال – الجدل السنغافورى حول حالة ضرب مايكل فاى **Michael Fay** فى (١٩٩٤). فى أحد أعداد **"Commentary"** صحيفة الجامعة الوطنية السنغافورية يشير أحد الكتاب إلى أن الضرب بالعصا هو أحد البقايا المتخلفة من الحكم البريطانى، وأن ضرب الطالب الأمريكى مايكل فاى يوضح أن "امتيازات الهياكل القانونية والنظامية فى الحكم الاستعمارى القديم قد تم تطبيقها محليا على شخص أبيض، وبذلك يقدم التاريخ إحدى نكاته القاسية". وعلى لسان – أو قلم – ليون بيريرا **Leon Perera** جاء ما يلى: "إن مطالبة نيويورك تايمز بإجراء مكالمات هاتفية مع سفارة سنغافورة فى واشنطن، ومع المؤسسات الأمريكية التى تقوم بأعمال فى سنغافورة من أجل الضغط على حكومة سنغافورة للعفو عن فاى لم يكن مقصودًا بها إلغاء عقوبة الضرب نفسها فى سنغافورة. وبهذا كانت تلك المطالبة أشبه بمطالبة الغرب فى القرن التاسع عشر بحقوق خارج التشريع الوطنى للصين منها بالحرص على تطبيق المعايير العالمية لحقوق الإنسان. ويمكن قول الشىء نفسه عن اختفاء القضية من وسائل الإعلام الأمريكية بعد الضرب رغم أن الضرب ما يزال منصوصًا عليه فى القانون هنا". ويمضى قائلا "إن حكاية فاى كلها يجب النظر إليها فى إطار تاريخ السياسة الخارجية الأمريكية بعد الحرب. لقد كان الاهتمام بالديمقراطية وحقوق الإنسان دائمًا انتقائيا ويأتى فى ترتيب متأخر فى جدول أعمال "السياسة الواقعية" كما يبينها واضعو السياسات اليوم".

إن الفارق الذى ينبغى وضعه هنا يضعه بيريرا بنفسه بين النسبية الثقافية واهتمامات السيادة الوطنية من ناحية، ومن ناحية أخرى بين الإصرار على أن يشارك السنغافوريون فى مناقشة الحقوق فى بلادهم، وأنه - بهذه الطريقة وبغيرها - تصبح مناقشة حقوق الإنسان عالمية بحق. ويعلق بيريرا قائلا "إن حجة السيادة الوطنية تنجح فقط حين تحاول الولايات المتحدة بوضوح أن تضمن نجاة فاى من العقوبة لأنه أمريكى ...... كان الواجب على الولايات المتحدة ألا تعترض على ضرب سنغافورة للأمريكيين، بل كذلك على ضربها للسنغافوريين، وذلك انطلاقًا من قواعد حقوق الإنسان الثابتة". ويقول إن معظم الأمريكيين لم يكن اعترافهم منطلقًا من أسس عالمية، بل كان مجرد غضب من أن "سنغافورة ضربت أمريكيا، وليس لأنها ضربت إنسانًا ما بغض النظر عن جنسيته".

ويستشهد بيريرا برأى نشرته "Straits times" : "لقد أصبحت حقوق الإنسان سلاحًا مريحًا فى يد الرأى العام الأمريكى، يرفعه فى وجه الأنظمة التى لا يرضى عنها لأى سبب من الأسباب. إن حقوق الإنسان هى فى الواقع حجة فى يد الدول المسيطرة لكتب القوى الناشئة بأن تحول بينها وبين الأسواق الناجمة إلا إذا وافقت على الالتزام بمستويات حقوق الإنسان المفروضة من الخارج". ثم يعقب بأنه "لا بأس من الإقرار بفكرة أن هناك مستويات حقوق إنسان مقبولة عالميا، ويمكن أن تحتل مساحة شرعية فى النقاش". إن السنغافوريين حين ينتقدون الولايات المتحدة بسبب نظام عدلى جنائى غير مجد فهم يعترفون بعالمية من نوع محدد. وهذا بالضبط هو موقف بيريرا: "إذا كانت القيم المجسدة فى ترتيباتنا السياسية المحلية يمكن الدفاع عنها بدون الدخول فى مناقشات حول الاختلافات الثقافية غير المتكافئة، بل باستخدام الأفكار السياسية الصرفة أليس هذا إقرارًا بأنه من الممكن اختيار القيم عى أسس تتجاوز معايير الثقافة ؟ لو أن العقوبات الأقسى يمكن أن تمنع الجريمة فى أمريكا وفى سنغافورة، ألا يمكننا أن نقول بعض الأشياء عن الترتيبات السياسية والاجتماعية المطلوبة والممكنة، والتى تنطبق على كل المجتمعات؟ ربما تظل حكاية مايكل فاى فى الذاكرة كحجر زاوية فى تطور النقاش الأساسى فى سنغافورة إنها تتحرك نحو استخدام الحجج القائمة على قيم اجتماعية سياسية مقبولة عالميا".

فى اتجاه التحالف

لم تكن آثار ما يسمى بتسييس الثقافة هى الوسيلة المثلى لتوضيح ما يعنيه ذلك التسييس لأنه يخفى إلى أى حد كان النقاش السياسى وسيلة يستطيع بها المتعاملون مع الثقافة مهنيا تقديم صورة درامية (وقد نقول بائسة) للمعنى الشعبى لعملهم، ومن ثم لشرعيته العامة. بعبارة أخرى لقد وضعت السياسة الثقافية فى مقدمة الصورة عنصرا معياريا خفيا، أو سريا ظل كامنا فى الثقافة. فى مقالة بعنوان" إعادة النظر فى الحرية السياسية العالمية داخل النزعة العالمية" يقول فنج شياه pheng cheah إن الحجج الثقافية ضد العالمية - خصوصًا العالمية العابرة لحدود الدول - تبدو فى الغالب متناقضة : "إن نقد العالمية الزائفة للثقافة السياسية العالمية ينطوى على الرغبة فى الوصول إلى عالمية حقيقية. والنقاش الدائر حول استقلالية الجانب المحلى يفترض مسبقا قيمة عالمية للاستقلال ويقترح تطبيقه على كل مجموعة خاصة أو وحدة جماعية . وحقيقة النسبية الثقافية هى العالمية متعددة الثقافات. وإذا كان الجانب الثقافى المزعوم يتضمن دائمًا معياراً سريا فربما كانت الصورة الثقافية للراعى العالمى / الخاص هى صراع ليس مع أو ضد المعيارية نفسها، بل بين وحدتين أو مستويين من المعيارية، أو حتى بين وحدات ومستويات (مثل النزعة القومية والنزعة الدولية) يمكن إظهارها على أنها متداخلة، وبالتالى عرضة للتفكك".

لا يعنى هذا أن الابتكار الثقافى والعدالة الاجتماعية يسيران معا بصورة طبيعية، وأن على الأول أن يعمل دائما من أجل الثانية، أو - وهذا احتمال أضعف - أن الثقافة تقدم - بلا أخطاء - كل الأعمال المطلوبة للعدالة الاجتماعية. إننى فقط أشير إلى أن المساواة القديمة بين الشعر والتشريع غير المقبول لا تمنع بذلك الجهد لإخراج تشريع مقبول. ولا داعى لأن يعتبر مفهوم الثقافة مضادا للاهتمامات القياسية مثل حقوق الإنسان. ورغم أن كليهما بالتأكيد به نواحى خطأ وقصور، فإنهما أداتان تساعدان على تحقيق إنجازات لا باس بها.

فى مقال بعنوان "تحيتان لليسار الثقافى" يعترض رورتى على الحديث عن "تغيير" المجتمع باعتباره مرادفًا للثورة .. "وأنا على يقين من أننى لا أريد أن أرى مجتمعنا مثوّرًا،

ولا مؤسساتنا الكبرى مستبدلة". وأيا كان رأى المرء فى الأفضلية الليبرالية التى يجعلها رورتى للإصلاح وليس للثورة، فلابد أن يوافق المرء على أن شيئًا غريبًا يحدث حينما يهاجر مطلب التغيير الكلى أو الثورى من عالم السياسة (حيث لا يعتقد أحد فى الولايات المتحدة على الأقل أنه على جدول الأعمال) ويختار مكانه الوحيد فى مفهوم الثقافة. إن هذا الاتجاه العقلى اليائس وغير المستقر عند اليسار الثقافى هو الذى يجعل الثقافة عرضا معناه: "كل شىء أو لا شىء" أو "اقبل أو اترك"، أى فى الواقع مسألة خارج الجدل أو النقاش. ولكن ضروراتنا السياسية عاجلة للغاية، وهناك الكثير جدا سواء فى الداخل أو فى الخارج مما يستدعى النقاش تمهيدا للعمل بدلا من أن نحتمى وراء نموذج "كل شىء أو لا شىء". وحين نلجأ إلى الثقافة، فيجب فى رأيى أن تكون الثقافة عنصرا من الظروف المحلية. إن استمرار قابليتنا للنقد، وعدم الاختباء خلف الحماية التامة التى يسميها تشارلز تيور "عدم القابلية للإصلاح" هو الطريق الوحيد لتسهيل التعامل بين التعقيدات الدولية للقوى المختلفة .

إن الليبرالية عند رورتى تعنى وجود "آليات عمل للارتقاء الاجتماعى تعتمد على الترغيب لا الترهيب". على أحد المستويات هذا تقسيم خاطئ؛ فالترغيب هو الترهيب كما يردد اليسار الثقافى خصوصا عندما تكون وسيلة الترغيب محكومة بمصالح خاصة قوية ليست منتخبة ولا معينة. وهناك وسائل كثيرة للترهيب مثلما يوجد تنوع كبير بين الثقافات، وللاختلافات القدر نفسه من الأهمية. إن دولية حقوق الإنسان اليوم هى دراسة المنطق الليبرالى وهى لا تعد بتحول ثورى مقنع، ولكنها أصبحت قوة يعمل لها حساب قوة يخطئ اليسار الثقافى إذا لم يعمل لها حساب خاصة حين تكون وسائل ترغيبنا فى حاجة إلى أساليب وأماكن وحلفاء دوليين أكثر قوة.

الفصل الثامن

الجذر - الأساس - الأصل

مارتا نوسباوم تقابل الفريق المحلى

النزعة الكونية والملل

ملاحظة اشتهرت عن جوزيف دى ميستر Joseph De maistre حين قال : "على مدار حياتى رأيت فرنسيين، وإيطاليين، وروسا ، وعلمنى مونتسيكو أن المرء قد يكون فارسيا، ولكنى لم أقابل إنسانا قط". وما تزال هذه العبارة الساخرة عن الإنسان عالقة بالذاكرة ، وما تزال تسمع - بشىء من الرضا - ولم يتناولها أحد بالشك حتى الآن. ولكننا لو افترضنا مع دى ميستر أن معنى الإنسان العالمى المجرد غامض وغير محدد، فقد أثبت التاريخ الحديث أن من الصعب ادعاء التعارض بينها وبين القوميات الخاصة المفروض أنها ملموسة وحقيقية. إن أولئك الفرنسيين الذين رآهم دى ميستر بعينيه، هل نحن متأكدون من أنهم لم يكونوا من الإلزاس أو أوكسيتانيا بدون ولاء أو هوية محددة؟ أليس محتملا أن الروس الذين رآهم لم يكونوا فى الحقيقة روسا، بل من أوكرانيا أو چورچيا أو الشيشان أو أبخازيا الذين لم يعترف بهم دوليا بعد؟ إن القومية هى الأخرى - فيما يبدو - لون من الخداع، وتعميم تاريخى هزيل، وليست حقيقية طبيعية ثابتة. ولأن فرنسا وروسيا - بالضرورة - معنيان مجردان، فمن بالغ الصعوبة أن نتجنب ولو إشارة سريعة إلى "الإنسان" الذى هو معنى مجرد أكثر ضخامة وأوسع نطاقًا.

هذا الخط الملتوى للنقاش يظهر بعض الازدواجية فى كلامى عن مقالة مارتا نوسباوم Martha Nussbaum "الوطنية والنزعة القومية"، والمقالات الأخرى فى "حب الوطن : مناقشة حدود الوطنية". إننى لم أبدأ بتعاطف كبير مع رؤية نوسباوم للمشروع الكونى بتعليم الناس الولاء المبدئى لما تسميه "المجتمع العالمى لبنى البشر". وطبقًا لهذا المثل الأعلى الرواقى الكانتى (Kant) لا يمكن أن تكون هناك إلا نزعة كونية واحدة - "مواطنة عالمية" واحدة - لأنه لا يوجد إلا "مجتمع عالمى" واحد "لبنى البشر". وهكذا من المفارقات أن نوسباوم لا تستطيع الدفاع عن الآخرين ضد الغرب إلا بواسطة التأكيد الجازم على العالمية الفلسفية الغربية.

على أية حال لقد انفعلت بدرجة ما من أقوال نوسباوم لسببين، الأول إحساس بعدم ترابط المواقف التى تبنى حججها على استدلال ذاتى عن التفاصيل . إن المسألة ليست مجرد الإنسان العالمى المجرد، بل المجموعات الخاصة من غير المواطنين الذين يمكن معاملتهم على أنهم غير موجودين. وهم يعاملون كذلك فعلا بسبب عادات فكرية تغبط نفسها على الاعتراف فقط بالتفاصيل. والذين لا يحظون بالاعتراف يتضمنون بين ضحايا الحرب فى ڤيتنام - قتلى الحرب الڤيتناميين الذين قدر عددهم بعشرين ضعفا لضحايا الولايات المتحدة - الذين لم يذكروا بعد على نصب مايا لين الكبير. ويتضمن أيضا عمال تجهيزات السفن فى هوندوراس الذين ظهروا الآن على سطح الأحداث، ولكن هذا لا يعنى أن أحدا يضعهم فى حسابات الرخاء العالمى. ومن بين من لا يحظون بالاعتراف أيضا المهاجرون غير المسجلين الذين كانوا محور الصراع فى "الهضبة ١٨٧" التى أنكرت عليهم حقوقهم، فأخرجوا من الصراع حتى بواسطة من اعترضوا عليه. وقد جاء فى تقرير للينذا بوسنياك Linda Bosniak : "إن المحو شبه التام لأحد الآراء المعارضة من المناقشة العامة أدى إلى القول بأن قضية (١٨٧) يجب رفضها لأن تعاملها مع الغرباء غير المسجلين ليس عادلاً. وكان الذى نوقش بدلاً من ذلك الآثار السيئة للقضية (١٨٧) على مواطنى الولايات المتحدة، وحتى التقدميون لم يجدوا مجالاً لمناقشة مصالح غير المواطنين.

نعم. إن المصطلحات مثل "الإنسان" و"الإنسانية" ليست جذابة ، وغالبًا ما تكون منفرة، ولا يوجد من يرحب بها. نعم، إن الروابط الاجتماعية التى تعمل على توثيقها

- مثل روابط التقارب بين مواطنى الولايات المتحدة وبين مجموعات معينة من غير المواطنين - ليست أكثر تجديدا من الروابط الاجتماعية المحلية بين مواطنى الدولة. وواضح أن هناك حاجة إلى "عمل" شيء حتى لو فضل البعض أداءه بطريقة مختلفة.

والسبب الثانى لشكى فى آراء نوسباوم هو العداء الهائل الذى تثيره، وكيف أننى شعرت بالغربة بين من هاجموها رغم - أو ربما بسبب - أن حجج مهاجميها تردد طبيعة التواضع المعرفى لليسار الثقافى الأمريكى: إصراره على الالتزام بالعقلانية. إن معظم المقالات فى "حب الوطن" ليست مقالات نقدية بقدر ما هى أمثلة على شكل ناشئ من القومية الأمريكية استطاع أن يظهر فجأة أمام خلفية من الكونية ذات السحر بالنسبة لليسار واليمين على حد سواء.

أولاً وقبل كل شيء قد تبدو القومية الأمريكية أمام بقية العالم صورة زائفة للعالمية المثالية، فارتباطاتها الأولية تأتى مع العولمة اللاحدودية القائمة على الرأسمالية والإليكترونيات، والتى ترفع شأن ماكدونالد وإم تى فى" الأسواق الحرة ، وطائفة مختارة من حقوق الإنسان ولكن الفترة الأخيرة شهدت بعض التغيير لمعنى القومية الأمريكية فى اتجاه السياسة الواقعية. وفى هذه الأيام لم يعد صانعو السياسة الأمريكية وأباطرة الإعلام يهتمون بالقول بأن ما يصلح لنا يصلح للعالم. وفى تواضع مريب نراهم الآن يكتفون بمناصرة قضية وطنية على كل ما عداها. وكما يقول چيمس دير ديريان James Der Derian : "لقد أصبح الأسلوب شبيها بما كان فى العصور الوسطى. أما صفوة أهل الفكر الوطنيون - على الأقل كما نقدمهم فى هذا الكتاب - فهم حريصون على إظهار أنهم غير راغبين، أو غير قادرين على إصدار حكم فى هذا الموضوع الخلافى، ولعلهم يودون أن يقولوا إنه إذا لم تكن هناك لغة أسمى ولا نقاش أعلى، فهذا أفضل لنا. ويتضح أن هذه الحدود على التفكير لها فوائد غير متوقعة لأقوى دولة فى العالم تلك التى تستطيع أن تقول عن نفسها إنها فى معركة مع عالمية استبدادية ديكتاتورية. وحين يواجه المفكرون الليبراليون واليمينيون بانتقاد بلدهم فى الخارج يستطيعون أن يطالبوا بالحماية التى يقدمها اليسار الثقافى للمجموعات الأصغر والأضعف".

وعلى النقيض من ألين فينكلكرلوت Alain Finkielkrutفى "هزيمة العقل"، أو ديڤيد هولنجر D. Hollinger فى "أمريكا ما بعد العرقية" لا تضع مارتا نوسباوم مثلها الأعلى الكونى فى مقابل مبالغات القوميين السلفيين فى الخارج، أو الأنصار الأكاديميين للتعددية الثقافية فى الداخل. لقد بدأ كتاب "حب الوطن" كمقالة فى بوستون ريفيو فى أواخر ١٩٩٤ احتجاجًا على تصريحات لشيلدون هاكنى Sheldon Hackney رئيس الصندوق القومى للدراسات الإنسانية، والفيلسوف ريتشارد رورتى. أما هاكنى ففى كلمة إلى إدارة كلينتون نادى بالقيم المشتركة والوحدة الوطنية لمواجهة تهديدات التعددية الزائدة. وأما رورتى ففى "الأكاديمية غير الوطنية" التى أشرنا إليها سابقًا (فصل ٧) قدم تحذيراً شديداً إلى اليسار الثقافى لإظهار مزيد من الاحترام "لمشاعر الكبرياء الوطنى".

إن نوسباوم وهى دارسة كلاسيكية متميزة يخطئ من يظنها واحدة من الأنصار المتشردين للتعددية الثقافية، والحقيقة أن هجومها المضاد فيه شىء يعتمد على التعددية أو الثقافة. ولم يكن أى نصير للتعددية الثقافية يستطيع أن يكتب كما كتبت هى: "إن مكان ميلاد المرء هو مجرد مصادفة". وبالنسبة لليسار الثقافى، فإن الثقافة التى ولد المرء ونشأ فيها لا يمكن اعتبارها مصادفة. ومهما وجد خلاف حول متى نهتم بالتنوع الثقافى، وكيف وإلى أى درجة؟ فهناك اتفاق شامل على أنه مهم بشكل أو بآخر. ولكن الثقافة – عند نوسباوم – لا صلة لها بالقيمة الأخلاقية، ولذلك فهى "خارج الموضوع أخلاقيا"، وليس مطلب نوسباوم هو إعطاء احترام أكبر لتنوع الثقافات، بل للمستويات الأخلاقية العالمية.

وبذلك فنوسباوم تشبه اليسار الثقافى فقط فى أنها هى أيضا تصر على الالتزامات والواجبات التى لا تتوقف عند حدود الدولة. ولكن تلك الالتزامات والواجبات قد توفر علامة أكثر وضوحا للتنظيمات السياسية الحالية مما توفره الصراعات ذات الطابع الفلسفى، ومن بينها الصراع بين الفلاسفة الكانتيين (Kant) وبين الفلاسفة السياسيين للجماعات الشيوعية. وعلى أية حال فإن رفض الاعتراف بالالتزامات والواجبات الخارجية يجمع نقادها فى رابطة واحدة، وهو مشهد مثير حقا مع قليل من الاستثناءات. يقف الليبراليون والمحافظون فى صف واحد ضد نوسباوم، أو كما يبدو

ضد أى تحد للأمة الأمريكية. فهذا مايكل والتزر m. Walzer متجاهلاً ما فعله ستالين لما أسماهم الكونيين يحاول أن يصم النزعة الكونية بالصبغة الستالينية. أما ناثان جليزر Nathan Glazer فيقول إن الأجانب لا يمكن أن يسمح لهم بالحقوق المعنوية التى للمواطنين، وإلا سوف نرغم على السماح لعدد غير محدود من لاجئى العالم الثالث بدخول الولايات المتحدة. (وهذا نموذج واضح للمنطق السيئ يتساوى مع الظن بأن الاشتراكية هى اضطرارك إلى إشراك غيرك فى فرشة أسنانك.) إن قاربنا ملىء عن سعته، ولكن الكونية نفسها فارغة، وحسبما قاله روبرت بنسكى Robert Pinsky – الذى صار الشاعر الأول، ولم تكن تلك مصادفة ، فإن الكونية تشبه لغة الإسبرانتو فى خلوها من الشعور والقواعد، والكونية هى "رؤية للعالم لا تصبح حقيقية إلا إذا انساق الناس وراء العواطف".

إن العواطف هى من بين التفصيلات الكثيرة التى يلقيها أتباع دى ميستر فى وجه تحمس نوسباوم للإنسان. ويقول بنيامين باربر Benjamin Barber إنك إذا تجاوزت "المحلى"، فإنك ستنتهى إلى "لا مكان"، إلى مالا يزيد عن "تجريدات وأشياء غير مجسدة". أما بالنسبة لجيرترود هيملفارب Gertidude Himmelfarb فإن الكونية "تخفى بل وتنكر معطيات الحياة: الوالدين والأجداد والعائلة والعنصر والدين والميراث والتاريخ والثقافة والتقاليد والمجتمع – والقومية". وكثير من الآراء الواردة فى الكتاب تتبع الخط المرسوم فى هذه الجملة، فالمعطيات المحلية الحميمة الواردة قبل الشرطة القصيرة : "الوالدين، الأجداد، العائلة، العنصر، الدين".. إلخ متطابقة مع المصطلح الوارد بعد الشرطة (القومية) لكى يعود إلى هذه الأخيرة دفؤها وحتميتها وصلابتها، وكانت وظيفة الشرطة بيان الاختلاف الكبير فى المستوى والنوعية، فمن المعانى الضمنية أن الدين والدولة القومية أمران محليان، وبما أن الدين يستحق الحماية من تدخل الحكومة، فإنه يصبح حجة واضحة لحماية حكومة الولايات المتحدة نفسها من أى نقد لسلوكها إزاء غير المواطنين.

من المعتاد اعتبار الأكاديمية الأمريكية حرما لمفكرين علمانيين بعيدين عن التدين المفتعل المبالغ فيه عند غالبية الأمريكيين. ولو حكمنا على هذه الظواهر، فقد يبدو أن الرأى الأكاديمى فى قومية الولايات المتحدة – أو غياب الاعتراف بوجودها –

يعكس الحساسية الغريبة للمؤمن المتعصب. وهناك أكثر من لمحة غريبة فى هذا، فالتعددية الثقافية غالبا ما يتم تحميلها بتمجيد غير سليم للفرضيات الثقافية. ولكن المرء يجد هنا تمجيدا أكثر فجاجة مما يوجد فى التعددية ذاتها، وذلك عند كتاب هم فى الأساس معارضون أشداء للتعددية الثقافية.

إن الصورة المفضلة عند نوسباوم لكيفية اتصال المعطيات المحلية بالاهتمام بالإنسانية هى "الدوائر متحدة المركز". وهذه الصورة المستعارة من مبادئ الرواقيين تقلل إلى أقصى حد من الصراع بين الإنسانية وبين المحلى، بحملها على جعل الدائرة الخارجية (الإنسانية بوجه عام) أكثر شبها بالدائرة الداخلية (النفس والعائلة)، ولكنها مع ذلك تشير إلينا – ولو من بعيد – بالحاجة إلى أن نتقدم من الولاءات الضيقة إلى الولاءات الواسعة. وهذا الأمر يمثل لمعظم الناس حالة اختيار بين هذه وتلك، فنراهم يصرون – وهذا صواب – على أنه لا داعى لأن تلغى الولاءات الأكبر الولاءات الأصغر أو تحل محلها. يقول مايكل ماك كونل Michael McConnel : "إننا لن نحب البعيدين عنا أكثر حين نحب القريبين منا أقل". (كما يرى تشارلز تيلور، فإن الأمريكيين لم يظهروا حتى الآن حبا كبيراً لمن هم أقرب إليهم: "إن المعارضة السائدة لأبسط مقترحات الرعاية الصحية الوطنية فى الولايات المتحدة لا تدل على أن الأمريكيين المعاصرين يعانون كثيراً من الالتزامات المشتركة") إن من السخف التفكير فى أن معظمنا يستطيعون – أو يجب – أن يقضوا وقتهم فى محاولة التخلص من ارتباطاتنا القومية أو المحلية. ونوسباوم نفسها تقول إن المحلى يستحق الأولوية على الأقل من ناحية أخلاقية، ففى استطاعتك مثلا أن تؤثر بشكل أكثر مباشرة كوالد . إن السيدة جيليبى Mrs. Jellyby (إحدى شخصيات رواية "البيت الكئيب" التى تهمل أطفالها بسبب ما يسميه تشارلز ديكنز "الإحسان التلسكوبى" تبقى درساً عمليا. وكما يذكرنا مايكل ساندل M. Sandel فى كلامه ضد النزعة الكونية:" كانت لعينيها عادة غريبة أن تبدو متطلعة إلى مكان بعيد كأنها لا تستطيع أن ترى أقرب من أفريقيا!" ولكن قدراً كبيرا من نجاح ديكنز كمحلل ومصلح اجتماعى يعود إلى طرق التفكير والكلام التى يمكن وصفها بالإحسان التلسكوبى. أما السيد ڤولز Mr. Vholes الشخصية الأخرى فى الرواية نفسها، والمحامى فى المحكمة العليا الذى لا يكف عن تذكير الجميع بأن له

أبا، وأنه هو نفسه أب، فهو يقدم الدرس المقابل لدرس السيدة جيليبى. إن العناية المفرطة بالأسرة يمكن أن تعوق الإصلاح. ويلخص ديكنز موقف ڤولز بهذه العبارة "اجعل أكل لحوم البشر غير قانونى، وسوف تميت من الجوع كل من هو على شاكلة ڤولز!"

وعلى غرار السيد ڤولز، فإن شخصيات نوسباوم فى "حب الوطن" تتعامل مع الارتباطات المحلية على أنها حاسمة ونهائية، فلا أكل لحوم البشر ولا المحكمة العليا سوف يتم تحريمهما إذا كانت مثل هذه الإجراءات تعنى أن تنقص من طعام أحبائهم لقمة واحدة. يقول والتزر: "إن ولاءاتى - مثل علاقاتى - تبدأ عند مركز الدائرة". وبالبداية عند المركز لا يعطينا والتزر أية فرصة لنظن أن ولاءاته ستبتعد عن المركز ولا قيد أنملة. ويستشهد بالفصيلة مايكل ماك كونل بإدموند بيرك Edmond Burke : "أن نحب الفصيلة الصغيرة التى ننتمى إليها فى المجتمع هو الحلقة الأولى فى السلسلة التى تقودنا إلى حب بلدنا وجميع البشر". وماك كونل لا يعالج مسألة ما إذا كنا فى الحقيقة نسير فى ذلك الاتجاه، أو أبعد منه، وإن الفصائل الفعلية والسرايا والكتائب التى أرسلتها أمريكا إلى العالم الخارجى لتثير قدرا من الشك.

وفى اتجاه مشابه تقول إيمى جوتمان Amy Gutmann إن "تخييرنا بين أن نكون مواطنين فى مجتمعنا، أو مواطنين عالميين هو أمر مضلل وخطير سياسيا". ولكن إذا لم يكن الاختيار مطلوبا أليس من المحتمل أن يصبح يوما ما؟ إن جوتمان وآخرين يضعون هذا الاحتمال إلى جانب ضرورة الاختيار، وبذلك يرفضون مواجهة أهم مسألة عند نوسباوم، وهى أن ولاء المرء لوطنه قد يتعارض - كما يحدث أحيانا - مع مطالب العدالة كما ترى من أى منظور خارجى.

وكثير من الناس يتوقفون عندما يطلب منهم معاملة الأغراب بالحب نفسه الذى يعاملون به عائلتهم أو أصدقاءهم، ونستطيع أن نتفهم وجهة نظرهم. كما تقول إيلين سكارى Elaine Scarry ، فإن الخلط بين الأغراب والأصدقاء غير ضرورى وغير صائب معا. وليس من الضرورى ادعاء الاقتراب من شعوب العالم البعيدة من أجل مناصرة السياسات الهادفة إلى رخائهم، وحين تشعر بأنك مرغم على المحاولة قد يدفعك ذلك

إلى إهمال الوسائل القانونية للدولة التى يسعد الكونيون بالتعاون معها كلما استطاعوا، وكذلك المنظمات غيرالحكومية العاملة فى المجال الغامض سياسيا - ولكنه يزداد تأثيرا - للمجتمع المدنى الدولى. البديل الثالث قد يكون التفكير فى الأغراب البعيدين لا على أنهم أهداف للحب أو للسياسة، بل كمحاورين ندخل معهم فى حوار، وكمشاركين فى مجال شعبى دولى يستهدف نوعًا من العمل المنسق. وقد يبدو هذا الطريق امتداداً مريحًا للإيمان بديمقراطية المشاركة، ولكن منظرى الديمقراطية الأمريكية الممثلين فى "حب الوطن" يرفضون المغامرة بالسير فيه. يؤكد بنيامين باربر فى قوة أن "الوطنية الأمريكية هى نفسها المضادة للشرور التى تربطها نوسباوم بالوطنية الأمريكية".

إن وطنية باربر مثل الوطنية الدستورية عند هابرماس تشبه الترياق للقومية العرقية التى سماها مايكل إيجناتيف M. Ignatieff وآخرون قومية المواطنة: "الضمان الوحيد لأن تعيش المجموعات العرقية جنبا إلى جنب فى سلام هو الولاء المشترك للدولة" ويظل هذا هو المفهوم الذى يسمح للأمريكيين (وقليل من المخدوعين الآخرين مثل إيلى قدورى Elie kedourie) بإنكار أن هناك قومية على الإطلاق فى الولايات المتحدة. ولكن احترام الدستور لا يقدم - لسوء الحظ - ضمانات كثيرة. وإذا كانت القومية الأمريكية هادئة ودستورية ، وليست عرقية أو قبلية، فإنها كانت وستظل واحدة من أخطر قوميات العالم.

ومهما كان القول فى صالح الوطنية الدستورية، فهى ذات نفع ضئيل لغير المواطنين وغير المقيمين خصوصًا أولئك الذين تطالهم قوة الولايات المتحدة دون أن يعيشوا على أرضها. وإن أحكم تفسير للدستور لن يجعله يحمى أولئك الذين يقفون خارج نطاقه فى الداخل قد تهدئ الوطنية الدستورية الأمور بحماية الوضع الراهن ضد الانفجارات الدموية للعنف العرقى، ولكنها لا تستطيع التعامل مع الحاجة الماسة لتغيير الوضع الراهن الذى هو نقطة انطلاق نوسباوم. فلكى تقنع من يملكون بتحويل قدر كبير من الموارد إلى من لا يملكون، أنت محتاج إلى أكثر من توسيع كونى لدستورية شكلية أنت فى حاجة إلى شىء يشبه الحماس الدينى.

وعلى أية حال فإن النقيض الحقيقى لمثل هذا الحماس ليس الدستورية، بل الملل. ولكى تحتاط من البداية تكرر نوسباوم رفضها لتهمة أن الكونية "مسطحة بشكل ممل" كما قد يبدو، ولكنها نقطة قد تأخذ شكلا عدائيا أكبر. كان يمكن لنوسباوم أن تقول إن الملل واللامبالاة يوضحان حقيقة القومية لا الكونية لأن القومية - على الأقل فى بلاد مثل الولايات المتحدة - قد تحدث اليوم أضرارا بالغة ليس بحماسها العنصرى وبخوفها من الأجانب رغم صحة هذا القول، ولكن لأنها تشجع القصور الذاتى، ونقص العاطفة، وتطبيع الإحساس بالتخمة حيال مطالب البعيدين حتى ولو لم تكن الأحداث البعيدة إلا نتائج للسياسة المحلية اليومية.

ومن الغرابة بمكان أن كثيرًا من أنصار نوسباوم يوافقون على أن السبب الوحيد والأهم اليوم لتعاسة العالم التى يمكن علاجها هو الرأسمالية العالمية (المهتمة بالأخلاقيات أكثر من السياسات كما تقول نوسباوم ضمنيا دون تصريح) ، وفى الحقيقة فإنهم يشغلونها بلعبة نفسية مغزاها "نحن أكثر منك معاداة للرأسمالية"، وهم يتهمونها بإهمالها الساذج للمشاركات الواقعة بين أخلاقياتها الكونية وبين "العالمية الخاضعة للسوق، والتى تنتشر الآن على يد الشركات والبنوك عابرة القارات". والأكثر خطورة من هذا أنهم يتعاملون مع كونيتها على أنها مجرد خط مواز لرأس المال العالمى.

هذا الأسلوب الشائع لمعاداة الرومانسية للرأسمالية يستحق منا وقفة. إنه يشبه كثيرًا تلك الصورة السائدة والمحترمة أكاديميا التى توشك القومية الأمريكية أن تتخذها. ومن ملامحها المميزة أن الرأسمالية لا تهاجم إلا حين ترتبط بالعالمية، ويتم التعامل معها كما لو كانت قادمة من مكان آخر، وكما لو أن الأمريكيين لا يفيدون منها شيئًا، وكما لو أن المجتمع الأمريكى - بدلاً من تطوره الرأسمالى على مدى عقود عدة - كان هو والقومية الأمريكية من ضحايا الرأسمالية المثيرين للشفقة، ومرة بعد أخرى تثار قضية معاداة الكونية كدعوة لتجديد" مجتمعاتنا السلمية المتعددة"، ولحماية أماكن أثرية ضد العوامل الخارجية التى تبدو باردة وغير مرحبة. إن رفض الاعتراف بأن الداخل الدافئ تتم تدفئته وتموينه من ذلك الخارج البارد يجعل المعادين للرأسمالية يقولون إن نتائج الرأسمالية تختفى من الإحساس القومى بالمسئولية. ولا يحتاج ماكدونالد ولا صندوق النقد الدولى إلى أكثر من هذا لحمايته من المراجعة الأخلاقية.

والملمح المميز الثانى لهذا العداء للرأسمالية هو أن المعاناة الاقتصادية لا تلفت النظر إلا حين يمكن إلقاء تبعتها على العولميين. ومن الأمثلة الكثيرة على ذلك هو الوصف الغوغائى للكونية بأنها "قرية الطبقة الإدارية الليبرالية". و "الطبقة" هنا تستحق الانتباه. ولكن إذا كان أنصار نوسباوم مهتمين لهذه الدرجة، فلماذا يبعدون أنفسهم عن أرقامها، وهى المؤشرات النسبية والقاطعة لثورة شعب ما، ولتعاسة شعب آخر؟ إذا كان متوسط الأعمار فى السويد (٧٨,٢)، وفى سيراليون (٣٩) وأنا متأكد أن الأرقام الآن أسوأ - فإننا ، كما تقول نوسباوم: "علينا الآن أن نفكر جديا فى حظوظ الميلاد، وفى الضرورة الأخلاقية لنقل الثورة من الدول الأغنى إلى الدخل الأفقر". مَن مِن بين مشايعيها يتكلم عن نقل الثورة؟ من يتطوع بشرح السبب فى أن مثل هذه الأخطار يتم إجهاضها فى الدول الأغنى حتى قبل اقتراحها؟

لا أحد - تقريبًا - من أنصار نوسباوم يسلم بأى رباط بين التوزيع غير العادل لموارد العالم وبين الشكل المستقبلى للمجتمع الأمريكى. قليلون فقط (ريتشارد فوك R.Falk ، وأمارتياشن Amartya sen وإيمانويل فالرشتين Immanuel Wallerstein) هم الذين يتناولون مشروع نوسباوم نقديا بمد نطاقه إلى ما وراء مجال الأخلاقيات. ولا أحد على الإطلاق - حتى نوسباوم نفسها - يثير فرضية أن ثروات الغرب كانت وما تزال نتيجة العمل على تأخر المناطق التى هى الآن أفقر مناطق العالم، وأن المطالبة بإعادة التوزيع ليست دعوة للإحسان، بل للرجوع إلى الوضع الأصلى.

إن تعليق آمال التغيير على منطق معنوى موجه إلى الضمير الفردى الحر - كما تفعل نوسباوم - ليس خطأ بديهيا. فبالنسبة لدولة غنية كالولايات المتحدة، ورغم تبايناتنا الواضحة والمتزايدة، سوف تستتبع إعادة التوزيع بعدل على المستوى العالمى بعض التضحيات فى مستويات المعيشة، وبعض الرغبة فى تأجيل أو تقليل المصلحة الخاصة حتى للناس العاديين، أو من نسميهم "الطبقة الوسطى". إذن فإن عالمية نوسباوم قد تثبت - فى الولايات المتحدة - طريقة حتمية للوصول إلى الأساس، حيث تكون "الاستقامة" والاستقلال الأخلاقى للفرد هى الأفكار المؤثرة. ويستطيع المرء

أيضا أن يجسد كونية نوسباوم بطريقة أخرى. فى كتابها "حدود المواطنة" تقدم عالمة الاجتماع ياسمين سويسال Yasemin Soysal نوعًا من التفسير التجريبى لحالة نوسباوم. ففى وصفها للآليات الدولية لحماية العمال الوافدين إلى أوروبا والذين لا يصبحون مواطنين رغم اندماجهم (دون مزايا المواطنة) فى أجهزة دول الضمان الاجتماعى والاتحاد الأوروبى فى وصفها ذاك تتحدث سويسال عن "إعادة تشكيل المواطنة من مواطنة خاصة قائمة على الإحساس بالأمة إلى مواطنة أكثر عالمية قائمة على الإحساس بالشخص"، أى على حقوق الإنسان. وفى الواقع فإن سويسال تكمل فكرة نوسباوم بالقول بأن "الإنسان" على الأقل فى أوروبا - بدأ يخطو فى تردد نحو نيل الصلابة أو الأرضية المؤسسية التى يبدو أنها - حتى الآن - مقصورة على أمم معينة.

ربما أمكن النظر إلى الفكر الخلقى العالى لنوسباوم على أنه وسيلة غير مباشرة - ولكنها عملية - لمخاطبة التجمعات الاجتماعية غير المحددة. وقد يرغب المرء فى معرفة المزيد عن التجمعات - محلية أو دولية محددة أو اختيارية - التى قد تستطيع ترجمة عالميتها الأخلاقية إلى قوة تاريخية. ونوسباوم غير مهتمة بهذا الموضوع حتى حين تكون هذه التجمعات دولية وليست محلية، ومن ثم تعبيرات أو تجسيدات لأفكار كونية مثل أفكارها. وهى كذلك غير مهتمة بمناقشة الحلول الوسط الشائكة بين الناحية المعيارية والناحية الوصفية مما يمكن أن ينجم عن الانشغال بهذه التجمعات. والعامل الوحيد الذى يستطيع أن يحمى طهارة الناحية المعيارية هو - بالطبع - "الإنسان" . ونحن نفهم ونقدر حب نوسباوم لهذا التعبير الكبير، ولكن هذه - كما أشرت طوال هذا الكتاب - ربما تكون اللحظة المناسبة لكى تتحول السياسة الدولية من كانت Kant إلى هيجل Hegel ، أى من طهارة المعيارية إلى عدم طهارة الأمر الكائن بالفعل إلى نزعات كونية جماعية تشمل غير الأوروبيين، وغير النخبويين. إن المجردات الأدنى أهمية - الأقليات العرقية، الدياسبورات، الأديان، حركات التضامن العمالية، المنظمات النسائية والبيئية، وحتى الدول ذات السيادة (ولم لا؟) - قد تجذب المشاعر العاطفية نحو الأهداف الكونية دون ادعاء العالمية المطلقة. ولأن النزعات الكونية القائمة فعلا لا تقل دولية عن الإنسانية، فإنها تفتح بابًا للأمل فى أنها ستكون أكثر تأثيرا من الناحية السياسية.

التأصيل والواقعية

هل نحن متأكدون من أن النزعة الكونية - كما يؤكد كبير الشعراء - هى "نظرة إلى العالم لا تكون صحيحة إلا إذا خلت من الاندفاع العاطفى"؟. فلنتأمل الكليشيه الموازى والمقابل الذى انبثق من العولمة الجديدة. فى تجربة شخصية لما يسمى تأثير "سى إن إن" استيقظ الدبلوماسى الأمريكى جورج ف كينان G.F. Kennan فى ديسمبر (١٩٩٢) ليشاهد نزول الجنود الأمريكيين إلى الصومال على شاطئ كان الصحفيون هناك فى انتظارهم، وكتب كينان: "إذا كانت السياسة الأمريكية المشتملة على استخدام القوات المسلحة فى الخارج سوف تكون محكومة بدوافع عاطفية شعبية، وخصوصاً بصناعة التليفزيون التجارى؛ إذن فلا مكان هناك ليس لى فقط، بل لما كانت تعتبر تقليديا أجهزة مفكرة مسئولة فى حكومتنا". وشكراً للتعاون والمشاركة الجديدة بين وسائل الإعلام وبين السياسة الخارجية، فقد خرجت الأخيرة من سيطرة "الأجهزة المفكرة المسئولة فى حكومتنا" - كما يأسف كينان - وأصبحت خاضعة لتذبذب "الدوافع العاطفية الشعبية". وهذا هو أيضا تفسير بول ڤيريليو Paul Virilio للديمقراطية فى عصر القرية العالمية: "إن مجال السياسة فى المجتمعات القديمة كان مكانا عاما (ميدانا - منتدى عاما - ساحة عامة) واليوم حل التصور العام محل المكان العام، وأصبح التليفزيون هو الساحة العامة لكل العواطف والاختيارات . لا يمكن توفير سياسة لها سرعة الضوء ، وما يلائم الديمقراطية هو المشاركة فى القوة، وحين لا يكون هناك وقت نشارك فيه ففيم نشارك؟ فى العواطف ؟!

خارج الأمة - كما يقول ڤيريليو وكينان - لا وقت للتفكير، العواطف فقط هى الموجودة، ويقول أنصارنوسباوم: على العكس لا يوجد خارج الأمة إلا المنطق الفاتر المجرد الخالى تماماً من العاطفة. ولا يمكن أن يكون كلا الطرفين على صواب رغم أن كليهما قد يكون على خطأ. وإذا كان من الممكن ربط العاطفة - بالدرجة نفسها من السهولة - بالقومى والخارجى، فهناك مبرر للشك فى أن القضية الحقيقية توجد فى مكان آخر. ويبدى كينان قلقاً من أن العاطفة المتصلة بالسياسة الخارجية يمكن فجأة أن تتجاوز القيود والسلطات التى جمعتها السياسة معا، والتى ما تزال تفرض السياسة المحلية. أما أنصار نوسباوم فيقولون إن العاطفة نفسها هى التى أنشأت هذه

القيود والسلطات المعتادة، وأن المنطق الهائم بحرية فى الخارج هو الذى يفلت منهما. ولكن سواء أكان المنطق هو الذى يكبح جماح العاطفة ، أم كانت العاطفة هى التى تمسك بتلابيب المنطق الهائم على وجهه، فإن الموقع الذى يتم فيه الإمساك والكبح والتقييد هو ذاته الأمة. إن هذين الأمرين المتعارضين - المنطق والعاطفة - يخبئان قلقا مشتركًا. إن تدفقات المنطق والعاطفة من خارج الأمة قد يتضح أنها "ملائمة للديمقراطية" وهى عبارة ڤيريليو - وبذلك يصبح من الصعب على أية حكومة ديمقراطية أن تسىء إلى "المصلحة القومية" طبقا لمفهومها الشائع على الأقل.

رغم أن ڤيريليو يتكلم باسم الديمقراطية، فإنها بالنسبة له لا تبدو وعدًا لم يتحقق قدر كونها إنجازًا قائمًا. إن السياسة لا تؤدى وظيفتها خارج مجالها الملائم المحدد: الساحات العامة، والأمة. وقد ظلت التقاليد الديمقراطية تؤدى وظيفتها على ما يرام، إلى أن صارت مهددة من قبل العاطفة الخارجية الجديدة، بينما بقيت داخل حدودها القومية القديمة. هذا بالتأكيد هو افتراض كينان، فبتعوده على قيادة معينة داخل "الأجهزة المفكرة المسئولة" فى الحكومة يسلم كينان بأن التفكير المسئول كان هو القاعدة ذات يوم. ولو أنه كان يمثل أمة أخرى أصغر، فإن اعترافه الصريح بالغزارة الإعلامية قد يوجد تشابها بين و"اقعيته" وبين تحليل مارى كالدور Mary Kaldor للقومية الجديدة فى أوروبا الشرقية على أنها "رد فعل للعجز المتزايد والشرعية المتراجعة للطبقات السياسية الثابتة. ومن هذا المنظور فهى قومية معززة من أعلى".

إن كينان - ناظرًا من أعلى - يبدو أنه - يخشى الديمقراطية الزائدة أو الخارجة عن السيطرة. كميات جديدة هائلة من الرأى تطلب أن تؤخذ فى الاعتبار لم تنبثق عن معرفة متخصصة خبيرة، بل - على العكس - تشكلت نتيجة تقارير سطحية مثيرة تقدمها "صناعة التليفزيون التجارى". إن التليفزيون لا يبدو أنه مصدر محتمل لهذا التهديد لسلامة صنع القرار مع وجود درجة الرقابة العالية التى يخضع لها، وكذلك مع وجود رقابة من أربع شركات عملاقة: جوال إليكتريك، وتايم وارنر، ومدن ديزنى/كاب، ووستنجهاوس. إن التليفزيون مهم بالطبع، ولكنه أيضا هدف سهل للقلق الذى يمتد إلى ما وراءه بكثير إن كينان حين يتحدث عن تأثير الإعلام الحالى يستخدم اللغة نفسها التى كانت مستخدمة فى الماضى قبل التليفزيون ضد منح حق الاقتراع للسود والنساء والفقراء.

كان يقال إن الضعفاء وغير المتعلمين معرضون لتأثيرات النداءات المثيرة. ولو توسعنا في الديمقراطية لتعرضت الأمة للخطر.

بعد الهياج الأعمى أيام الحرب الباردة هناك شيء نقوله لقومية كينان النخبوية. رغم أنه هو الذى كتب مبدأ "الاحتواء" – "الجدار العظيم" لمعاداة الشيوعية – الذى حدد معنى الحرب الباردة، فقد كان معارضا لأى تدخل ضد الشيوعية فى الصين كما كان معارضًا فيما بعد لمغامرة الولايات المتحدة الفاشلة فى ڤيتنام. لذلك من المعقول أن نوعية واقعيته صارت توصف (مثلا فى كتاب چون جوريس: الوهم الكبير) بأنها النقيض الكامل للإيمان بالحرب الباردة بتبسيطاتها ثنائية القطبية، وبالعاطفية الزائدة التى كانت تشجعها. كذلك من المفيد أن نتذكر أن كينان "استبعد الصين وسائر العالم الثالث كأهداف غير ملائمة للسياسة" – كما يقول أندرس ستيفانسون Anders Stephanson – "لأن هذه المناطق لم تكن لها أية أهمية خاصة فى المخطط الكبير، وكانت أساسًا خارج دائرة المعرفة". "وبهذا كان التحلل المستمر للنظام الصينى رغم الأسف الذى أثاره كان يقابل بلا مبالاة". ومن المفترض أن الواقعية سوف توجد لا مبالاة نحو الصومال ورواندا لكن ليس نحو البوسنة أو الكاريبى أو أمريكا اللاتينية.

إن ما يعرفه العالم من تقاليد أمريكية فى الآراء الأخلاقية العالمية، والنشاط التبشيرى للسوق الحرة، وكلها مفصولة بغرابة عن السياسة الخارجية الأمريكية الفعلية قد يجعل اللامبالاة تبدو صحية، فمع الاعتراف بمصلحتها الخاصة المحدودة يمكن للولايات المتحدة أن تعترف بالمصلحة الخاصة المحدودة لدول أخرى، وتتخلى قليلاً عن عادة توجيه النصح لها. من الناحية الأخلاقية يبدو هذا خطوة فى الاتجاه السليم. وعلى أية حال فمهما كانت" السياسة الواقعية" متماشية دائما مع تدخل أمريكا العدوانى فى مناطق مصالحها المعروفة هناك الحقيقة غير المريحة فى أن الواقعية – حين تسلم بالأمة وبالقومية دون تفكير – تلزم نفسها بمسلمات أخلاقية مزعجة. وقد تشجع الناس على ربط أنفسهم – حصريا أو مبدئيا – بدولهم القومية كما لو لم يوجد أى ارتباط مبدئى آخر، وكذلك ستوجد مجالات واسعة من اللامبالاة وكما يقول توماس بوج T.Pogge : سوف تقوى لدى الأمريكيين "الاقتناع الأخلاقى بأنه لا يوجد خطأ فى

الحياة التى نحياها. وأقل ما يمكن أن نقوله هو أن هذا لن يؤثر بشىء فيما يسميه بوج "الحقائق الكثيرة الموثقة عن معامل الحرمان والأضرار البالغة المنتشرة فى أماكن أخرى من العالم".

لننظر قليلا إلى مصطلح "الحاكم العسكرى" الذى شاع استخدامه كثيراً منذ نهاية الحرب الباردة، وهو - سواء من الناحية المعجمية أو المفاهيمية - يناسب الرؤيا العملية للعلاقات الدولية بالغة الواقعية. تلك التى يشير إليها دير ديريان Der Derian بعبارة "أسلوب العصور الوسطى الجديدة"، وفى هذا السياق يبدو أنه يكرس اللامبالاة الواقعية، أو التضييق الشديد سواء فى العمل أو فى الاهتمام. وإذا كانت الدنيا فى الخارج غابة وميدان معركة لا أخلاقية حيث القوة هى كل شىء ؛ إذن فكل ما نستطيع عمله هو أن نرعى أنفسنا وأعزاءنا والمقربين منا دون أن نطرح أسئلة عامة حول الصواب أوالخطأ أو الرفاهية العامة، ودون أن نمد نطاق ارتباطاتنا إلى أى شىء بعيد. قد يعترض البعض بأن اللعبة النخبوية الهادئة السياسية الواقعية لا تتماشى تماماً مع ما قاله أورويل عن أن الواقعية لا تستطيع أن تكتسب شهرة جماهيرية. ولكن من الصعب الاقتناع بأن هناك تواطؤا طبيعيا بين وسائل الإعلام والسياسة الخارجية الوعظية. وفى مختلف الأحوال يبدو الإعلام قادراً على الترويج للتحول من أخلاقيات الحرب الباردة إلى نوع لا أخلاقى من القومية، ومن بين أدوات الإعلام لهذه القومية الجديدة - مثلا - هذا النوع الشائع من الخيال العلمى العنيف ذى طابع القرون الوسطى مثل فيلمى "الغريب" و "الوحش المفترس" حيث يتصارع فرسان العصر الحديث مع مخلوقات ميكانيكية عى أرض مظلمة لا يظهر منهم أى رمز للخير، ولا هم يتوقعون مقابلة رموز للشر، وحيث لا يعنى النصر أكثر من إنقاذ النفس. ومن بين الأدوات الأخرى المماثلة تلك الرياضات التى تحظى بكثرة عددية ضخمة حيث يعتقد أن تعريفات النفس والآخرين تأتى طبيعية وغير أيديولوجية مثل تأصيل الحماس لفريقك لا لسبب إلا أنه فريقك، وبعد قليل سوف أتناول موضوع التأصيل والجذور.

إن مصطلح "الحاكم العسكرى" فى الصومال أصبح لا يعنى "فريقًا ضمن فرقاء" إن ما بلغنا من أنباء كان يقول إن الصوماليين يموتون جوعًا فى أرض يتصارع عليها الحكام العسكريون بدون حكومة لأن الحكام العسكريين كانوا البديل عن الحكومة.

إن مصطلح "الحاكم العسكرى" هو كبش فداء لمرحلة ما بعد الحرب الباردة لأنه لا يمثل دولة قومية مستقلة. إنه "الآخر" بالنسبة للدولة القومية، وطبقا لمعجم أوكسفورد الإنجليزى قد يكون "الحاكم العسكرى" ترجمة للمصطلح الألمانى Kriegsherr أحد ألقاب الإمبراطور الألمانى. والمؤكد أن المصطلح رغم ملامحه الإقطاعية قد اخترع فى القرن التاسع عشر، وقد نفهم أن اختراعه جاء فى ذلك الوقت الذى تميز بالقومية والتقدم من أجل تكريس الدولة كعلامة تقدم وأول استشهاد فى قاموس أوكسفورد من إيمرسون عام (١٨٥٦): "إن القرصنة والحرب قد تركتا مكانيهما للتجارة والسياسة والخطابات كما ترك الحاكم العسكرى مكانه للحاكم القانونى". وسواء كان الحاكم العسكرى إمبراطوراً فوق قومه أو حاكماً منهم ، فالمفروض أنه ينتمى إلى ما تحدث عنه فى الماضى توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩ Thomas Hobbes) عن القوة الوحشية وانعدام النظام اللذين ذهبا مع الماضى بإقرار الدولة القومية. وسواء أكان المفهوم أكبر أم أصغر من الدولة القومية، فإنه يعنى ضمنيا أن العنف غير شرعى حين لا يكون بأيدى الدولة، فيما تعنى الشرعية احتكار الدولة الفعلى للعنف، وهو احتكار أصبح اليوم أقل فاعلية مما كان فى الماضى.

أما مصطلح "القرون الوسطى الجديدة" كما يقول دير ديريان فهو مصطلح دال على العلاقات الدولية الحديثة أو الرأسمالية لأنه - على عكس الواقعية - يعترف بأن الدول القومية لم يعد يفترض أن تقوم بأدوار طبيعية أو صحيحة، ولكن هذا بالضبط هو الدرس الذى حاولت مجادلات ما بعد الحرب الباردة أن تتجنبه خصوصاً عندما تتحدث عن الحكام العسكريين. إن الحاكم العسكرى - كمعلم شاذ للقوة الوحشية وسط أجواء حضارية ترعاها الدول القومية - يدعم التوازن الهش بين الحضارة والدولة، وإن ربط الصومال بالحكام العسكريين، وربط الحكام العسكريين بالقوة البربرية يتجنب أى التزام بالتفاوض مع التنظيم الاجتماعى/الاقتصادى "للقبيلة" ، ناهيك بأى تنظيم اجتماعى أكبر يدعى الشرعية الاجتماعية على المستوى القومى (أو حتى على مستوى أكثر من قومى). من الذى تحدث إلى - أو حتى عن - عناصر محبة للسلام فى الصومال كان من الممكن تدعيمها دون تدخل قوات الولايات المتحدة أو الامم المتحدة؟ هل اهتم أحد حتى بالبحث عنهم؟

مـثل هذا التسـاؤل لن يكون الأول من نوعـه. إن الصين - فى ثلاثينيـات القـرن العشـرين حين بحث إدجـار سنو Edgar Snow عن ذلك الشـخص المجـهول البـعيد المسمى ماوتسى تونج Mao Zedong - كانت النموذج الكامل لكيان يتلاشى: إمبراطورية متفسخة من ناحية، وحكام عسكريون ولصوص ومجاعات من ناحية أخرى. وأمـام سنو كان الحكام العسكريون مراكز قوى لم يتمكن شيانج كاى شيك من السيطرة عليهم، فأثبتوا بذلك أنه أقل من أن يكون زعيمًا وطنيا ولكنهم كانوا أيضا حلفاء إستراتيجيين فى الصراع ضد اليابانيين، بل وحلفاء للحزب الشيوعى ضد شيانج. باختصار لم يكونوا مجرد عناصر بربرية غير نظامية، وقد استطاع سنو - معهم ومع ماو نفسه - أن يقفز القفزة الخيالية نفسها التى قفزها إيريك هوبسباوم فى "اللصوص". إن هوبسباوم يلاحظ أن ماو - "متأثرًا بشدة بالمأثورات المحلية من المقاومة الشعبية" - كان واعيًا تمامًا بأنه يضع نفسه فى صف قطاع الطرق الصينيين الغابرين. ولقد كان ما تصوره سنو نموذجًا للرؤى الكونية، فقد انتهى إلى نبوءة حول مستقبل الأمة الصينية باهتمامه بالأمور المحلية التى لم يبد أنها تشكل نموذجًا قوميا، وقد أخذت سنين كثيرة لكى تظهر على قائمة الاهتمامات القومية الأمريكية".

اثنتان من قصص الحب

(الوطن والعالم) و (المريض الإنجليزى)

فى بداية كتاب "الوطنية والنزعة الكونية" تلخص نوسباوم الوضع الذى تعرضه، بالتذكير بملخص قصة رابندرانات طاغور "الوطن والعالم". ويأتى فى الملخص أن "الزوجة الشابة بيمالا مسحورة بالبلاغة الوطنية لسانديب صديق زوجها" تقع تحت إغراء الابتعاد عن الهدوء الكونى لزوجها نيخيل الذى يقول إنه يحتفظ بتقديسه للحق الذى هو "أعظم بكثير من بلدى". ورغم أنه كان من المؤيدين الأوائل لحركة سواديشى ومقاطعتها للبضائع الأجنبية، فإنه لم يكن متحمسًا بدرجة كافية لروح "حُيِّيت يا وطنى" التى كانت تحركها. ومثل هؤلاء الناس يحكم عليهم عادة - ولو بطريق الخطأ - بأنهم مملون مسطحون، ومحرومون من مشاعر الحب. أما زوجته فكانت عواطفها فى اتجاه القومية والقوميين.

وحيث إن نوسباوم لا تذكر شيئا عن اللون السياسى لهذا النص، فليس من المستغرب أن أنصارها لا يشيرون إليه. ومع ذلك فإن فرضية أن العاطفة تولد فى الوطن تتفق مع حقيقة أن الوطن كان المجال المتاح للمرأة لكى تشير إلى أن توجيه العواطف إلى القومية أو الكونية سوف يعتمد على نوعية النساء، أو فى (الوطن والعالم) على ما يظن طاغور أن النساء يشعرن به. وطبقًا لما يقوله الروائى إى. إم. فورستر E.m.Forster فإن طاغور "قصد أن الزوجة يتم إغراؤها بواسطة العالم الذى هو مع كل خطاياه محب عظيم" ، وفى الحقيقة كما يقول فورستر أيضا إن العالم بهذا المعنى الأوسع لا يسمح له بدخول الرواية، وما يغرى بيمالا هو شيء أصغر. ورغم أن نيخيل يعلن أنه يحاول تحرير بيمالا من وضع المرأة التقليدى فى المنزل ، فهو يريدها أيضا أن تظل امرأة ، ما يرى أنه يناسب المرأة.

تقول بارتا تشاترجى Parta Chatterjee إن "الوطن كان الموقع الأصلى الذى بدأ فيه مشروع الهيمنة الخاص بالنزعة القومية". إن بعضا من العواطف الجديدة عند الزوجة المغواة تشير – بالطبع – إلى تحرر دنيوى، والنزعة القومية تعطى لبيمالا مكانا تستطيع فيه أن تحيى فى نفسها معالم الأنثى التقليدية، وأن تتنبأ بالإمكانات البعيدة. ولكن الأمر الغائب هو أن مشاعرها الجديدة تكتفى بالانتشار وزيادة خضوعها داخل البيت الأصلى. إن بيمالا بعد سماع خطبة سانديب يتولد لديها "شعور بالتقديس"، وتشعر أن عاطفتها – وقد تأثرت تمامًا بمن يغويها – قد "قاربت أن تقتلعنى من جذورى، وتسحبنى من شعرى". والسحب من الشعر ليس هو الاقتلاع من الجذور بل هو البقاء مغروزا فى وضع التقديس الذى يتطلع زوجها إلى إخراجها منه. إن عبث بيمالا بالنزعة القومية هو انعكاس لرغبة نيخيل أن تحافظ على وضعيتها كزوجة (هذه المرة باختيارها الكامل) ومن السخريات أن الخضوع الذى تعلمته بيمالا ينطوى على خضوع لقوة مثل زوجها، ولكنها أكبر من زوجها تمامًا مثلما أن تطلعات نيخيل السياسية من أجل رفاهية مستأجريه تلبس رداء أبويا.

هذا الخط الفكرى يوحى بأن النزعة الكونية تخسر فقط فى حالة ما إذا أخفق مشروع الديمقراطية نفسه بتعثره بين الدوافع المختلفة عند أنصاره وإذا كانت قومية حركة سواديشى تمثل نوعًا من "الحكم الوطنى" بمعنى مزدوج كما تقول تشاترجى

واضعة قيم البيت التقليدى فى الساحة السياسية، فهى إذن - من ناحية الجنس والطبقة - لم تكن الحركة الديمقراطية التى شُبِّهت لنا. وفى أحد مقالاته يقوم راناچيت جحا Ranajit Guha بإعادة تقييم حركة سواديشى على لسان طاغور "الذى عمل أكثر من أى زعيم آخر من زعمائها على تثبيت حماسها فى مرحلتها الأولى". لقد كانت القضية الأساسية التى عالجها طاغور - يقول جحا - هى "التوازن بين القوة والإذعان فى الممارسة الوطنية" إن نيخيل - فى رواية طاغور - هو مالك أرض، وفى النهاية يصاب بجروح بيد مستأجريه، وتبدو المطابقة المعتادة بين النزعة الكونية والتميز الطبقى فى مكانها تماماً. ولكن القضية الأساسية - فى رأى جحا - عند طاغور كانت أن حركة سواديشى كانت الدعاية لها تتم بواسطة "الابتزاز والخداع والتهجم واللصوصية الصريحة". "وغنى القول أنه لا يمكن أن تنال تعبئة تقوم على مثل هذا العنف، أى تأييد شعبى، وقد كان القهر الاجتماعى عند طاغور مساويا فى حقارته للقهر البدنى زد على ذلك أن القهر غالبا ما اتخذ شكل الجزاء الطبقى". "إن الأيديولوجيا القديمة والمحافظة لمبدأ الطبقية صارت تدخل فى نسيج القومية النامية التى من المفروض أن تكون حديثة وتقدمية. إن ضرورة القهر كانت جزءاً ثابتًا فى اختيار هذه الوسيلة المحافظة. لقد كان "التحفظ الاجتماعى" للحركة، وحرصها على حماية التسلسل الطبقى الاجتماعى القائم هو الذى أرغمها على استخدام القوة لتحقيق التعبئة الشعبية التى لم تكن لتحققها بالرضا، أى بإعطاء الجماهير الهندية تغييراً جذريا فى البنية الاجتماعية الهندية. إن كونية طاغور فى "الوطن والعالم" تمثل - فى رأى جحا - درجة أسمى من القومية فى حركة سواديشى لأنها أكثر ديمقراطية، وليست أقل.

هذه النقطة يمكن تعميمها. يقول نيل لازاروس Neil Lazarus : قبل وقت ليس بالطويل كان الحديث عن ڤيتنام أو كوبا أو الجزاء أو غينيا بيساو يثير شبح التحرر الوطنى .. والوضع اليوم مختلف تماما، ليس لأن النكسات والهزائم التى شاعت فى كل أفريقيا وآسيا كانت مرة وقاسية ، وهذا صحيح بالتأكيد، بل لأن المنظرين المعاصرين يميلون إلى القول بأن حركات التحرر الوطنى لم تكن تظهر قط على حقيقتها". ويستشهد لازاروس بجحا بخصوص "فشل البرجوازية الهندية فى التحدث باسم الأمة". وما يعنيه جحا بهذه العبارة هو بالضبط ما ينفيه لازاروس: "إن حركات التحرر الوطنى

لم تكن تظهر قط على حقيقتها". والفهم الصحيح لأقوال جحا يشير إلى أنه يقول إن حركة التحرر الوطنى فى الهند لم تظهر قط على حقيقتها، أى لم تكن قط حركة صحيحة أو أصيلة للتحرر الوطنى. كانت هناك - بالطبع - قومية عند الفلاحين، ولكن الصفوة الوطنية لم تستطع أن تدعى التحدث باسمها. أما الحركة الوطنية الناجحة التى حصلت للهند على استقلالها عام (١٩٤٧) فهى أيضا الحركة التى تسببت فى فظائع هائلة تتصل بالتقسيم. وهذه الفظائع لا يمكن بسهولة إرجاعها إلى أساليب الاستعمار البريطانى أو إلى القوة النائية لرأس المال العالمى، إنها نتيجة فشل النخبة الوطنية فى تعبئة الجماهير الهندية، وفى تجميع الأمة حول برنامج للتغيير الاجتماعى الجذرى كان يمكن أن يهدد بالخطر مكانة الصفوة فى الهيكل الاجتماعى. هذا هو ميراث الوطنية العادية للاستعمار، الميراث الذى أخر التغيير الاجتماعى فى الهند وباكستان، والذى ما زال يلقى بظلاله على الحاضر. باختصار إن مصالح الديمقراطية لا تتطلب توفير أو محبة أبدية لنوعيات الوطنية التى أوجدت نظام الدول القائم حاليا، ومن بينها المستعمرات السابقة.

تقول بيمالا : "إننى أريد أن أكون خاضعة لسحر ما، والسحر لابد أن يقدمه لى وطنى على هيئة مادية". إن السحر - وحتى السحر الديمقراطى - يمكن أن يأتى فى هيئات مادية جد مختلفة، وليس من الضرورى أن يأخذ شكل الأوطان. قد يأتى على هيئة محبين، وأيضا على هيئة فرقاء، والمثال على الفرقاء موجود فى كتاب تيموثى بريننان T. Brennan "وطنى هو العالم" الذى يلتقط خيط طاغور وأقوال نوسباوم. يكتب بريننان : "إذا فهمنا وقدرنا قيم كل البشر، فإننا نفهم مالا تفهمه نوسباوم، حقوق الدول الأصغر بما فيها العنصر المخالف الكبير للقومية الاشتراكية الذى يشكل أيضا نزعة دولية. إن الدول الصغيرة ضحايا للظلم، ولها حق فى الوطنية أما الكبرى فلا، وبريننان يعارض النزعة الكونية على أساس أنها "الطريقة التى يتم بها التعبير اليوم عن نوع من الوطنية الأمريكية". وإلى جانب الاختلاف بين الدول الصغيرة والكبيرة يطلب بريننان الاحترام "للفوارق الهامة - مثلا - بين "كرنفال الوطنية لأوليمبياد (١٩٨٤) فى لوس أنجلوس" ، وكأس العالم للرجبى عام (١٩٩٥) فى جنوب أفريقيا حين أعلن اللاعبون، ومعظمهم من البيض قبولهم للزعامة الجديدة لنيلسون مانديلا".

ولكن لماذا يتحتم احترام هذه الفوارق؟ ولماذا بالضبط هى هامة؟ إن حقيقة أن القومية الاشتراكية لها حجم كبير - إذا كانت هذه فى الواقع حقيقة - ليست بالتأكيد ضمانا مطلوبًا أكثر من كون حجم الولايات المتحدة ضمانا لأن وطنيتها غير مطلوبة. (علمًا بأن الهند هى الأخرى ليست دولة "صغيرة".) إن علامات المطلوبية هنا هى مصطلحات مثل "اشتراكية" و "ديمقراطية"، وليست الحجم. إن ما يريد برينان قوله هو أن الولايات المتحدة هى دولة أقوى من الدول الأخرى، وكثيرًا ما استعملت تلك القوة ضد الاشتراكية والديمقراطية فى أماكن أخرى، وهو كلام مقبول. ولكن أحداث التاريخ لا تمالئ أيا من أصحاب القوة الآخرين. وإذا كانت العقود التالية لنهاية الاستعمار عقودًا مضطربة، وحكمنا بسببها بتقسيم العالم إلى دول حسنة ودول سيئة، فلن يكون ذلك أسلوبًا مثاليا للتحليل السياسى خصوصًا بالنسبة لأولئك الذين يحزنون لمصير الاشتراكية والديمقراطية. ويبدو من الخطأ الموافقة مقدما على أن الولايات المتحدة طالما احتفظت بقوتها النسبية سوف تقوم دائما بدور الدولة السيئة، وأنه ما من أحداث سياسية داخل أو خارج حدودها يمكن أن تبعدها عن هذا الدور. هل يمكن حقا أن تتخلص الآراء السياسية الصائبة فى أى مكان من العالم من هذه الفكرة ؟ وهل تقدم الفكرة أى إرشاد مفيد للحركات السياسية داخل الولايات المتحدة ؟

إذا كان التجميع الرمزى للأجناس المختلفة خلف غاية واحدة جدير بالاحتفال فى جنوب أفريقيا - وهو قول لابد أن نقوله - فربما كان أيضا جديرًا بالاحتفال فى الولايات المتحدة. إن العروض المتحركة للتجمعات العنصرية الرياضية ليس من الصعب تواجدها فى الولايات المتحدة. وهناك مثل من هذا النوع يقدمه روبرت بنسكى R. Pinsky دليلاً ضد مارتا نوسباوم. إن ما يطلب منا بنسكى أن نسميه وطنية هو شعوره حيال فريق بروكلين دود جرز القديم، "فريق جاكى روبنسون وروى كامبانيلا المساك الإيطالى/ الأفريقى/الأمريكى". فى مختلف الظروف ربما كان كسر حاجز اللون فى مسابقة البيسبول هو ما يفكر فيه الأمريكيون حين تتحرك عواطفهم نحو وطنهم. وطبقًا لما يقول بنديكت أندرسون Benedict Anderson لا شىء يميز قومية أمريكا الشمالية أكثر من "خيالات الأخوة" عبر التقسيم العنصرى.

والآن إلى قصة "المريض الإنجليزى" لمايكل أونداتچى M.Ondaatje. بجانب قصص الحب الحسى المتعددة هناك قصة التضامن الأخوى لرجال فى الصحراء فى رحلة اكتشاف، وهم قادمون من دول سوف تصبح قريباً فى حالة حرب، ويتقاسمون ثم يفقدون شعوراً واضحًا وصريحًا بمعاداة القومية: "الحرب كانت فى كل مكان، وفجأة كان هناك فرقاء: فريق بربنان وفريق بانجولد وفريق سلاتين باشا، وكانوا فى السابق قد أنقذوا حياة بعضهم البعض، ولكنهم الآن انقسموا إلى معسكرات". الدول هى رموز الشر الوحيدة فى الرواية. "نحن كنا من الألمان والإنجليز والمجريين والأفارقة وكلنا لا نعنى لهم شيئًا (لقبائل الصحراء). وشيئًا فشيئًا أصبحنا بلا وطن. أصبحت أكره الأوطان. لقد مسختنا الدول القومية. لقد مات مادوكس بسبب الدول". إن موت ماوكس الصديق الإنجليزى لألماسى، ورفيقه فى الاستكشاف يشكل محوراً مهما تعود إليه الرواية أكثر من مرة. يقول المجرى ألماسى إن مادوكسى كان "رجلا أحبه أكثر من أى رجل آخر". وفى عام (١٩٣٩) عاد إلى إنجلترا، "وسمع خطابا يحبذ الحرب، فأمسك مسدسه الصحراوى وقتل نفسه".

إن "المريض الإنجليزى" – على عكس "الوطن والعالم" يقدم نصيرالنزعة الكونية على أنه الحبيب الناجح. وهذه المرة نجد زوج المرأة الخاطئة هو الذى يمثل الدولة. وبسبب الموقع الصحراوى الرومانسى لرواية أونداتچى، فهى تنقش كونية الحب العميقة على ملامحه الحسيَّة. وبينما يتضح أن الزوج عميل للحكومة البريطانية نرى ألماسى معارضًا للدول وللحياة المنزلية: "إن الصحراء شىء لا يُدَّعى ولا يمتلك". "لا داعى لاسم العائلة، لا داعى للدول ! لقد تعلمت هذه الأشياء من الصحراء". ومن العجيب أن القيم التى تربطه بالرجال الآخرين هى نفسها التى تربطه بكاترين كليفتون، وهى أيضا تبعده عنها. تقول هى له:" إنك تنزلق متجاوزا كل شئ يملؤك الخوف وكراهية الملكية أن تملك وأن تمتلك، وأن يكون لك اسم. أنت تظن أن هذه فضيلة وأنا أظن أنك لست إنسانا". ولكن عدم الإنسانية هذا والحياة خارج الدولة والبيت هو المركز الحقيقى لمشاعر ألماسى الحسية. "نحن جميعا، حتى أولئك أصحاب المنازل الأوروبية والأطفال على البعد أرادوا أن يعرُّوا أوطاننا". هذا العرى هو مايجذبها مع وصف الأجسام فى ظل الفراغ الصحراوى الثرى. إن عرى حبيب كاثرين يعيدها فى

النهاية إلى زوجها وبلدها فى تواز خاص وصامت مع الاستعدادات العامة للحرب. ويبقى من المهم أن هذه القصة العاطفية بين رجل وامرأة تشبه القصة العاطفية بين رجل ورجل فى أنها توجهه ضد غباء الانتماء الوطنى والكراهية الوطنية المكسوين بصورة محددة وواعية، وإن تكن أيضا مؤقتة ومتضاربة ، برداء الكونية.

هذا العداء من الأخوة الدولية للبيت يعنى ضمنيا أنه غير مرغوب فيه كنزعة كونية أخلاقية. إن الجزء الخاص بموت مادوكس يأتى مباشرة فى أعقاب قصة أخرى يحكى فيها ألماسى أنه زار خيمة أحد رفاقه المستكشفين فوجد "فتاة عربية صغيرة " مقيدة فى سريره. هذه القصة لا تعامل على أنها محور أخلاقى بل كدليل ملموس على أن بدائل الحياة المنزلية ليست دائمًا أفضل منها. وهذه الصورة من الروابط الدولية تعتمد على "عالم الصحراء شبه الخالى"، أى على فرضية أن الصحراء يسكنها بدو رحَّل لا يعيرون أى اهتمام للدول، ولا ينطوون على أية كراهية وطنية للغزاة الأوروبيين. إنها تعتمد على الإنكار الشامل لمقاومة الاستعمار التى كانت حقيقة تاريخية فى مرحلة ما قبل الحرب.

ولكن هذا الإنكار يتفكك فى نهاية الرواية، وتصبح الكلمة الأخيرة للشعور الوطنى أو المعادى للإمبريالية، وهى كلمة يمكن أيضا أن تقال عن النزعة الدولية.

من الشخصيات الأخرى فى الرواية كيب " فرد من السيخ عمله نزع فتيل القنابل، وصفته: واحد من الأوغاد الدوليين"، وهو يمثل خطا موازيا لألماسى. كيب هذا "يعيش بأسلوب يمكن وصفه بأنه غير إنسانى، ورغم أنه ينتمى إلى جيش فليس الجيش جيش بلده، وهو يتصل مع أعدائه بالدرجة نفسها التى يتصل بها مع من يحارب من أجلهم. واتصاله الإنسانى والشخصى الوحيد كان مع هذا العدو الذى وضع اللغم ثم مشى. وحين يحترق ألماسى فى حطام طائرته يصبح رجلا بلا وجه". وكيب – مجازيا – بلا وجه "نتيجة كونه عضوا مجهولاً فى جنس آخر". وعلى غرار ألماسى هو عضو فى جماعة شديدة التماسك بعيدة عن الإنسانية العادية: "لقد انعزل خبراء الألغام معظم الوقت. من ناحية الشخصية كانوا مجموعة شاذة مثل أناس يتعاملون مع المجوهرات والأحجار الكريمة، وهم أصحاب صلابة ووضوح من داخلهم، وقراراتهم مخيفة حتى لزملائهم. وكان كيب قد خبر هذه الخصلة عند قاطعى الأحجار الكريمة،

ولكن لم يلمسها فى نفسه". إنهما الصلابة والوضوح نفساهما اللذان يعجب بهما كيب فى التماثيل والجداريات التى يراها فى الكنائس الإيطالية، وفى الأعمال الفنية التى يفحصها من خلال تجارته. إن الفن الإيطالى بالنسبة له كالصحراء بالنسبة لألماسى، وقصة حبه لحنة - مثل قصة حب ألماسى لكاثرين كليفتون - تعبر عن هذه الجاذبيات الكونية.

ولكن نهاية هذه القصة مختلفة، فحب ألماسى العظيم ينتهى بإعادة تأكيد حقوق الملكية الوطنية، أما كيب فيترك حنة حين يسمع أن القنبلة الذرية قد ألقيت على هيروشيما ونجازاكى، ولأنه عدو للقنابل، فقد أدرك أنه كان يساعد فى تجهيز أسوأ قاذفات للقنابل. "إنهم لم يكونوا ليسقطوا مثل هذه القنبلة أبدا على أمة بيضاء". ويرتمى فى أحضان غربة كان قد رفضها من قبل، وبعمله هذا يصبح صوتا لكل العرب الذين أدى إسكاتهم إلى إمكان تحقيق الخيال الكونى فى صحراء بلا خريطة. ولا عجب أن كل هذا قد حذف من الفيلم.

ولكن هذا لا يعنى أن الرواية ترتد عن نزعتها الكونية. إن هوية "السيخ" التى يعود إليها كيب هى فرع من الوطنية، وهى إشارة ضمنية إلى التقسيمات القائمة داخل الأمة، والتى كانت محل اهتمام العالم. كما أن تطلعه إلى أن يكون "آسيويا" بتفكيره فى ضحايا هيروشيما ونجازاكى أمر أكثر من وطنى. وفى سيره فى الطريقين ينفذ النصيحة الكونية التى ظل يسمعها طوال الرواية. وهناك كونى آخر اسمه كارافاجيو يسأل: "لماذا يشترك فى حروب الإنجليز؟" ويمكن القول بأن كيب فى النهاية يقوم فقط بتسييس الابتعاد عن الصراع الوطنى الذى صار معلماً لشخصيته، والذى وضعه فى صف واحد مع ألماسى غير السياسى.

قد تميل إلى أن تقول عن ألماسى الحريص على أن يموت بلا وطن كأنه قديس كونى. إنه تجسيد غير إنسانى "لإنسانية" بلا وطن ، الإنسانية التى يزعم دى ميستر أنه لم يقابلها قط. إنه فى الواقع شهيد للحب، وليس للنزعة الدولية. وربما كان هذا سبباً لاعتباره مرشحاً غير جدير بالتخليد فى أى نصب قد يقام يوماً بعد قبر الجندى المجهول. إن بنديكت أندرسون يرى أن هذه الأنصاب الوطنية تحظى بالاحترام إما "لأنها فارغة عن عمد، أو لأن أحداً لا يعرف من يرقد بداخلها". إننا لا نريد أن نعرف أن حب المرء لوطنه قد يبدو نوعاً مختلفاً جدا من الحب، أو أنه ليس حبا على الإطلاق.

الخاتمة

"لو سئل كيب عمن كان يحبها أكثر من أى شخص لذكر مربيته حتى قبل أمه".
اعتمادا على هذه التفصيلة الدقيقة فى "المريض الإنجليزى" يعزو أونداتچى واقعية كيب – التى تتأكد، ولا تنفى حين يتراجع عن دوره فى الحرب – إلى التطور المعنوى نفسه الذى تقدمه مارتا نوسباوم دفاعا عن واقعيتها. تقول نوسباوم إن منتقديها يعتمدون على فكرة نمو الأطفال، وهى فكرة شائعة ولكنها خاطئة : "حين يكون الطفل صغيراً يعرف ويحب فقط والديه، وبعد فترة يبدأ فى معرفة وحب أقاربه الآخرين، وبعدهم المجموعة القريبة، ثم وطنه، وأخيراً نصل إلى الإنسانية". إن انتشار الحب إلى الخارج منطلقًا من مركزه الطبيعى فى العائلة لابد أن يفقده قدراً من قوته. أما فكرة نوسباوم البديلة، فتقول إن الطفل يبدأ بالاحتياجات الشاملة التى سوف "تشكل أساس الإدراك التالى للأشياء المشتركة". إن الطفل فى البداية لا يعرف المجموعة الخاصة المحيطة به، ولا وجوده هو المنفصل. وهو يتعلم التمييز بين هؤلاء الناس "تقريبًا فى الوقت الذى يتعلم فيه تمييز نفسه عنهم". ولن يحدث إلا بعد فترة أن يطلب من الطفل "التفكير فى نفسه كواحد بين آخرين، وليس كالعالم بأسره".

لقد قصدت بعنوان هذا الكتاب أن أعترف بأنه من البداية سوف يستقبل الكتاب بقدر من الشكل المبرر. وعبارة "الإحساس بالعولمة" (أو بالعالمية) يوحى ببعض الطموح الساذج إلى كلية الوجود المقدسة، إن لم يكن إلى المعرفة الكلية أو إلى القدرة الكلية. وتشير العبارة أيضا إلى ذلك الإحساس بشىء غير محدود، وغير مقيد ومتسع وعظيم، وهو الإحساس الذى يناقشه فرويد فى "الحضارة ومنغصاتها". إن فرويد يصرح بأن هذا الإحساس جديد عليه. (ولكنه مع ذلك يطور نظريته عن عقدة أوديب من حلم رأى فيه ممرضته ، لا والديه) وهو غير مقتنع بأن هذا "الشعور برابطة لا تنفصم حين يكون المرء متوحداً مع العالم الخارجى ككل" هو أساس العواطف الدينية. إنه – بدلاً من ذلك –

يرجعه إلى تجربة "الطفل على صدر أمه" التى لا تفصل ذاتيته - حتى الآن - عن العالم الخارجى وربما كانت هذه هى الفكرة التى اعتمدت عليها نوسباوم . ثم يقول إنها تجربة مناسبة للطفولة، ولكن يجب أن يشب عنها الطفل . والتزامًا بالتواضع المعرفى والتكافؤ الأخلاقى، والواقعية السياسية. يمكن قول الكلام نفسه عن نوعيات الإحساس العالمى أو الدنيوى التى نوقشت من قبل فى هذا الكتاب.

إن فرويد - بوجه عام - يعزو الإحساس المتسع العظيم إلى تجربة "الحب حين يبدأ الحاجز بين الذات والمدركات فى الذوبان". ووصف فرويد للحب ينسجم تمامًا مع ما ذكره أونداتچى من أن الماسى قال "الوقوع فى الحب هو التفكك". ومع ذلك ، فلا التوق الشديد ، ولا التجربة أمر غير عادى، كما أن الحب ليس مجرد شأن خصوصى. إن فيلم تايتانيك يوضح أن المرء ليس بحاجة للذهاب بعيدًا ليضع يده على الاستخدامات العامة للحب العظيم. وتفضيل كيب لمربيته ليس هو القاعدة دائمًا، وهو بالتأكيد لا يدفع كيب إلى إنكار التسلسل الطبقى الذى يقضى بأن البعض يملكون، وأن الآخرين من صنف المربيات. ويبدو أن أونداتچى يشير إلى أن الارتداد النفسى فى الحب القادر دائمًا على إعادة تنشيط الشمول المبدئى للإحساس الطفولى، وعلى تعتيم الحواجز بين النفس والعالم هو أساس يمكن البناء عليه. أما الآخرون - مثل كيب - فيسمعون من الراديو المحمول أخبار قصف القنابل من بعيد، ويمكنهم - مثله - أن ينهاروا تحت أخبار سيئة قادمة من مكان لم يروه قط، كما يمكنهم إعادة النظر فيما يفعلونه كل يوم تمامًا كما يعيد كيب النظر فى عمله فى نزع فتيل القنابل. وأخيراً يمكنهم التصرف تبعا لتجاربهم حتى ولو كانت وسائلهم أقل تأثيراً . ويمكننا القول بأن هذا فى الحقيقة هو الأساس الذى تتطلبه الديمقراطية.

إن مشكلة النزعة الكونية الجديدة عند وولتر بن مايكل walter Ben Michae كما يقول إيريك لوت هى معاداتها للمصلحة الشخصية الجماعية: "إن الدفاع عما يخصك لأنه يخصك - وهذا تعبير مايكل - هو خلاصة الانتماء المحلى". ومايكل ليس مهتما بالبعد الدولى للموضوع، ولكنه على صواب فى هذا: إن السياسة الديمقراطية المتطرفة نادراً ما تسمح بالتعبير المباشر أو السهل عن المصالح الجماعية، فهى تدعو الجماعة - حين تواجه قضية مشتركة - إلى أن تربط مصالحها مع مصالح الجماعات

الأخرى ببحث النقاط الجماعية الإستراتيجية، وحينذاك لن تخرج المصالح ولا شخصيات الجماعات نفسها من هذه العملية إلا وقد مسها قدر من التغيير. بعبارة أخرى: الديمقراطية مثل الحب، وهو مبدأ ينطبق بالتساوى على الديمقراطية على المستوى الوطنى والدولى. إن السياسة الدنيوية أو الكونية ليست فعليا سياسة إيثارية أو صاحبة شهامة، وهى لا تمنح أرضية أخلاقية بصورة أوتوماتيكية كما أنها - على عكس النزعة القومية التى تحتاج إلى أعداء خارجيين أو كباش فداء محليين - لا تزعم أن عدوها الوحيد هو العداء ذاته. إن أى تضامن يساعد شخصًا ما سوف يضر أو يتجاهل شخصًا آخر، ولو لم يكن ذلك بالقدر نفسه. ولكن إذا لم تكن السياسة الدنيوية هى الإيثار، فإنها تتطلب شيئًا من التفكيك يتسم بمراعاة الذات. وكما يكتب جوپال بالاكريشنان Gopal Balakrishnan عن بنديكت أندرسن، فإن الدول والديانات العالمية طالما طلبت من أتباعها قدرًا من تفكيك الشخصية وإعادة تركيبها. إن كلا منهما كان "منفتحًا وكونيا فى آفاقه، وكلاهما (الدولة والدين) قائم على مفاهيم عضوية تلغى التعقيدات الفجة للميلاد والقرابة والعنصر. وأرى أن الكلام نفسه يسرى على الحركة النسائية الدولية، وحقوق الإنسان، وأمور البيئة.

إن اختلاف رؤية أندرسون هنا ربما تقوم على "التعقيدات الفجة" بمعناها الحرفى لا المجازي. وهو يقول إن المزية التى تمتلكها الدول هى أنها - كالأديان فى الماضى - تعترف بحقيقة الموت، وتساعد الناس على التعامل معه، وهذا ما لا تستطيعه التكافلات الدولية وبالنسبة لأندرسون مثل توم نيرن T. nairn ، فإن الموت هو الذى يرسم الخط الفاصل بين الدولة والعالم. وهنا سؤال : لأية قضية أنت مستعد لأن تموت؟

إنه سؤال درامى، وربما يكون فى غير موضعه، وربما كانت التسطيحات الراديكالية من هذا النوع - وقد نصفها بأنها تسطيحات فلسفية أو ذكورية - هى التى تجعل الإحساس الدولى يبدو ناقص الحيوية، ومجردًا، وغير محتمل. يقول زيجمونت بومان Zygmunt Bauman "إن أكبر هدية يقدمها إنسان لآخر هى حياته". وعلى أساس من أقوال إيمانول ليڤيناس E. Levinas يذهب بومان إلى حد القول بأن الموت من أجل شخص آخر هوالعمل الإنسانى "الفريد الوحيد حقا، وهو العمل التأسيسى للتفرد والتميز الإنسانى". إنه يستطيع قول هذا لأن الخلفية أو الرؤية المضادة هى

المجتمع كمصدر "للرتابة واللامبالاة". إن التضحية القصوى بالنفس يمكن أن تلغى "تفاهة وجودى فى العالم . وإن المعنى الوجودى لا يوجد إلا بعيدا عن مملكة الابتذال" "إن الاهتمام بالآخر هو وحده الذى يجعل الحياة جديرة بأن نعيشها".

والوجه الآخر لتقديس بومان للموت من أجل الآخر هو الاحتقار المظهرى للحياة العادية ، وعدم إدراك ما يمكن أن يجعل الحياة جديرة بأن نعيشها . إن بومان ليس قوميا، ولكن أقواله تبلور نوعا من الأفكار البديهية أقدم أنا له البديل. ربما تبدو مسألة القومية/الدولية بشكل مختلف إذا اقتربت الأمثلة من الأشكال العادية للحياة مثل الحب، والعناية بالأطفال مما يتكرر كل يوم وفى كل مكان أكثر مما تقترب من الاختيار الحاسم وغير العادى بين الحياة والموت. وربما لم يكن السؤال الأنسب هو: من أجل من تموت؟ ولكن الأسئلة الأنسب هى : لماذا تعيش، وماذا تأكل ، وأطفال من تعتنى بهم، ومن يعتنى بأطفالك؟ إلى آخر المسائل التى يعتبر الشخص فيها هو الدولى كما تقول سينثيا إنلو Cynthia Enloe

لقد دأبت على القول بأن تماسك الثقافة – التجسيد المكثف الذى نسلم بسهولة بأنه حقيقة محلية – لا يمكن أن يكون عصيا على العلاقات التى تتخطى الحدود الوطنية، فلا توجد ثقافة عالمية متماسكة أكثر من احتمال وجود حكومة عالمية، ولكن بقايا الخبرة العابرة للحدود، والتى تحدثها السلع والسياحة العالمية، والهجرة بأعداد كبيرة، ووسائل الإعلام تضيف أشياء وتطورها، وهذه الأشياء المتطورة ليست مختلفة فى نوعيتها تماماً عن الثقافات غير المتماسكة وغير التامة التى كانت موجودة قبلها. وبالإضافة كان تطور هذه الأشياء يعتمد عليه نجاح حركات عالمية مثل حقوق الإنسان والعناية بالبيئة. أنا لا أقصد الإشارة الضمنية إلى أن الثقافة هى العنصر الوحيد الغائب، أو الشرط الأوحد كما لو كنا قد فشلنا فى تحقيق إنجازات مرضية فى مثل هذه المجالات لأننا ركزنا كثيراً جدا على العقلانية. على العكس أنا أود أن أوضح أن وجود الاتجاه الثقافى اليمينى – ورغم اتخاذه أشكالا جذابة – تلخصه مقولة صمويل هنتنجتون المشهورة عن "صراع الحضارات" : "فى عالم ما بعد الحرب الباردة ليست أهم الفوارق بين الشعوب أيديولوجية أو سياسية أو اقتصادية بل ثقافية". وهنتنجتون ينتقد النزعة العالمية : "إن ادعاءات الغرب العالمية تجره بقوة متزايدة إلى

الصراع مع الحضارات الأخرى، وخصوصًا مع الإسلام والصين". ولكن ما نتيجة هذه المسألة الشائعة؟ إن بقاء الغرب يتوقف على تأكيد الأمريكان لشخصيتهم الغربية، وعلى اقتناع الغربيين بأن حضارتهم فريدة وليست عالمية، وعلى توحدهم من أجل الحفاظ عليها ضد متحديها من المجتمعات غير الغربية. إن ميول هنتنجتون الثقافية - على جدتها وصراحتها فى معاداة النزعة العالمية - هى دعوة إلى السلاح للدفاع عن "ثقافتنا". دعوة أقرب إلى الاستعداد لهجوم جديد . وهذه الدعوة إلى السلاح فى حاجة فقط لأن تفترض - كما قال إيمانويل فالرشتين - أن الثقافة "تتسم بالخصوصية، وأنها مجموعة من القيم والممارسات من جانب هو أصغر من المجموع". ويخلص فالرشتين إلى أن الثقافة العالمية استحالة منطقية، لأن "الثقافة تعبير جماعى نو طبيعة قتالية، ويحتاج إلى آخر".

ولكن الثقافة لا تبدو خصوصية وقتالية فى الأساس إلا مع افتراض أن المنطق - المصطلح المقابل - هو فى الأساس عالمى ومسالم. إن هناك صراعات حقيقية بين الولاءات القومية والدولية، ولكنها لا يمكن اختزالها إلى صراعات بين الثقافات، أو إلى صراعات بين مفهومى الثقافة والمنطق. وفى الحقيقة فإن حل هذه الصراعات قد يكون أسهل إذا كانت متصلة فقط بالتعريفات. على سبيل المثال تتصادم الولاءات القومية مع الولاءات الدولية حول دولة الرعاية، ومن هنا نفهم لماذا يتولى المرافعون عن القومية من أمثال ريتشارد رورتى وديفيد ميلر قضيتهم باسم دولة الرعاية. إن ميلر بعد قوله: "إن الوجه السليم للأخلاقيات لابد أن يركز على الحدود الوطنية" يضيف أيضا قوله : "ليس هناك - على درجة الخصوص - اعتراض على البرامج الأخلاقية مثل دول الرعاية المقصود منها تقديم منافع فقط إلى أولئك الذين تضمهم معنا الحدود نفسها". إننا نلمح هنا أرضية مشتركة كما أشرت من قبل ، ولكننا لابد أن نستغلها بنجاح كبير. فى أكتوبر (١٩٩٦) عقد مؤتمر شهير فى جامعة كولومبيا حضره ممثلون عن الأكاديمية وعن حركة العمال الأمريكية التى تديرها الآن قيادة جديدة أكثر نشاطًا. وقد بدا للكثير منا - نحن الذين حضرنا المؤتمر - أن العقبة الأكبر والوحيدة لتحقيق مصالحة طيبة بين النقابات والأكاديميات كانت هى مسألة النزعة القومية والنزعة الدولية. وإذا أخذنا دلائل تاريخية من حرب فيتنام من ناحية ومن القضايا الحالية مثل

الهجرة من ناحية أخرى – فإن الخط الفاصل بين الطبقة العاملة المنظمة، وبين المفكرين المؤسساتيين بدا أنه يكرر نفسه فى الانقسام الأيديولوچى بين القومية والدولية. وبوجه عام كانت النقابات أكثر قومية ، واليساريون الأكاديميون أكثر دولية.

ومع ذلك فإن هذا الصراع بين الأكاديميين وحركة العمال – مثل غيره من الصراعات – ليس مستعصيا على التوافيق السياسية. إن تأييد الحركة النسائية وحقوق الإنسان وإصلاح البيئة يأتى ذكره فى كل من المستويين أو التأكيدين القومى والدولى، ولكن هناك دائمًا طرقًا يمكن بها تحويل هذا التأييد إلى صراعات تعترف ببعض – وليس بكل – ما يريده كل طرف، وبذلك يمكن تجنب الاختيار القلق بينهما. إن هذا هدف جدير بالخيال السياسى فى الألفية الجديدة. ما الذى يحتاجه الأمر فى الدول الغنية لنيل التأييد لضريبة على كل التعاملات المالية الدولية؟ وما هو المطلوب فى الدول الفقيرة لتأييد قوانين عمالة الأطفال مثل تلك التى طبقها مكتب العمل الدولى على عمال النسيج فى بنجلاديش؟

ما الذى يحتاجه الأمر لجعل التجمعات السكانية الوطنية المختلفة توافق على حقوق الأرض للسكان المحليين، وعلى حقوق العمال فى تنظيم أنفسهم، وعلى الرقابة العامة على صندوق النقد الدولى والبنك الدولى؟ كيف يمكن للنقابات ولحماة البيئة أن يجتمعوا معًا فى جانب واحد؟ كيف تكون جماعات الإحسان والخير مسئولة عن سيطرتها على السياسة الخارجية؟ إن هذه أسئلة عملية وليست أسئلة محلية. وهى من الصعوبة بدرجة مقلقة، وتتطلب دروسا فى الإحساس العولى أو الدولى.

المؤلف فى سطور

بروس روبنز

- ولد عام (١٩٤٩) فى بروكلين ، نيويورك .
- تلقى تعليمه العالى فى جامعة هارڤارد .
- قام بالتدريس فى جامعتى چنيڤ ولوزان بسويسرا من (١٩٧٦) إلى (١٩٨٤) .
- عاد للتدريس فى جامعة روتجرز بنيو برنزويك ، أستاذًا للأدب الإنجليزى والمقارن ، كما عمل بعض الوقت أستاذًا زائرًا فى جامعات هارڤارد وكورنيل ونيويورك .

المترجم فى سطور

عاطف عبد الحميد

- تخرج فى كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، قسم اللغة الإنجليزية عام (١٩٥٤) .
- عمل مذيعًا وقارئ أخبار بالبرنامج العام ، الإذاعة المصرية ، من عام (١٩٥٥) .
- أنهى عمله الوظيفى وهو نائب لرئيس الإذاعة بعد أن أشرف على العديد من فروعها ، وقدم العديد من البرامج ذات الصبغة الثقافية .

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميـة ثقافيـة بالدرجـة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١-	اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢-	الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣-	التراث المسروق	جورج جيمس	شوقى جلال
٤-	كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	أحمد الحضرى
٥-	ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦-	اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧-	العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨-	مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩-	التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠-	خطاب الحكاية	چيرار چينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١-	مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢-	طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	أحمد محمود
١٣-	ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤-	التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥-	الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦-	أثينة السوداء (جـ١)	مارتن برنال	بإشراف: أحمد عتمان
١٧-	مختارات	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨-	الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩-	الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	نعيم عطية
٢٠-	قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح
٢١-	خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢-	مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣-	تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤-	ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥-	مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦-	دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧-	التنوع البشرى الخلاق	مقالات	نخبة
٢٨-	رسالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩-	الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠-	الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣١-	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢-	الانقراض	ديفيد روس	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣-	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	أحمد فؤاد بلبع
٣٤-	الرواية العربية	روجر ألن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥-	الأسطورة والحداثة	پول . ب . ديكسون	خليل كلفت
٣٦-	نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد
٣٧-	واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم

٣٨-	نقد الحداثة	آلن تورين	أنور مغيث
٣٩-	الإغريق والحسد	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنجامين باربر	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	المهدى أخريف
٤٤-	بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلي	مارلين تادرس
٤٥-	التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتى
٤٩-	الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثماني الميلود ويوسف الأنطكي
٥١-	مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانوبيا وخ. م بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسى التدعيمى	ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥-	ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨-	مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢-	لذّة النّص	رولان بارت	محمد خير البقاعى .
٦٣-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	رمسيس عوض .
٦٥-	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض .
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧-	مختارات	فرناندو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨-	نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	حسن بيومى
٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	عبد المقصود عبد الكريم

٧٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٣)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الغمرى
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوى
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	محمود السيد على
٨٣-	مختارات	غوتفريد بن	خالد المعالى
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	عبد الحميد شيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل	جمال مير صادقى	أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم	جلال آل أحمد	ماجدة العنانى
٨٨-	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠-	وسم السيف	ميجل دى ثربانتس	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فيدرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوى
٩٥-	مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	سرى محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان بروديل	بشير السباعى
٩٨-	الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نخبة	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحى
١٠١-	النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣-	قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	عبد الغفار مكاوى
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	جيرارجينيت	عبد العزيز شبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسى	ماريا خيسوس روبييرامتى	أشرف على دعدور
١٠٧-	صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	محمد عبد الله الجعيدى
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	محمود على مكى
١٠٩-	حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	إكرام يوسف
١١٣-	راية التمرد	سادى بلانت	أحمد حسان
١١٤-	مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥-	غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	سمية رمضان

١١٦-	امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧-	المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨-	النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩-	النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: رءوف عباس
١٢٠-	الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	نخبة من المترجمين
١٢١-	الدليل الصغيرعن الكاتبات العربيات	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢-	نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣-	الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نينل ألكسندر وفنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤-	الفجر الكاذب	چون جراى	أحمد فؤاد بلبع
١٢٥-	التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	سمحة الخولى
١٢٦-	فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧-	إرهاب	صفاء فتحى	بشير السباعى
١٢٨-	الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩-	الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠-	الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	شوقى جلال
١٣١-	مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢-	ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣-	الخوف من المرايا	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤-	تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥-	المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦-	فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧-	مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	چوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨-	عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩-	پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	مصطفى ماهر
١٤٠-	حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١-	اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢-	الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣-	قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	عدلى السمرى
١٤٤-	صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥-	موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦-	الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	على عبدالروف البمبى
١٤٧-	خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨-	القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكي أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩-	النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠-	التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان
١٥١-	هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٢-	عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكتاب	محمد محمد الخطابى
١٥٣-	غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤-	مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت

١٥٥- الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	مى التلمسانى
١٥٧- خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	عبدالعزيز بقوش
١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢)	فرنان بروديل	بشير السباعى
١٥٩- الإيديولوچية	ديڤيد هوكس	إبراهيم فتحى
١٦٠- آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١- من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع	جوردن مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥- حكايات الثعلب	أ. ن أفانا سيفا	سهير المصادفة
١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	محمد محمود أبو غدير
١٦٧- فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩- إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	شكرى محمد عياد
١٧٠- الطريق	ميغيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢- حجر الشمس	مختارات	محمد محمد الخطابى
١٧٣- معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧- أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	حصة إبراهيم المنيف
١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاويد	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢- العنف والنبوءة	و.ب. ييتس	ياسين طه حافظ
١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	فتحى العشرى
١٨٤- القاهرة... حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	دسوقى سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرضة	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨- موت الأدب	الفين كرنان	بدر الديب
١٨٩- العمى والبصيرة	پول دى مان	سعيد الغانمى
١٩٠- محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	محسن سيد فرجانى
١٩١- الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	مصطفى حجازى السيد
١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١)	زين العابدين المراغى	محمود سلامة علاوى
١٩٣- عامل المنجم	بيتر أبراهامز	محمد عبد الواحد محمد

١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
١٩٥- شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
١٩٦- المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
١٩٧- الفاروق	شمس العلماء شبلي النعماني	جلال السعيد الحفناوي
١٩٨- الاتصال الجماهيري	ادوين إمرى وأخرون	إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩- تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية	يعقوب لانداوي	جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠- ضحايا التنمية	جيرمي سيبروك	فخري لبيب
٢٠١- الجانب الديني للفلسفة	جوزايا رويس	أحمد الأنصاري
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٤)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣- الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالي	جلال السعيد الحفناوي
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	أحمد محمود هويدي
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات	لويجي لوقا كافاللي- سفورزا	أحمد مستجير
٢٠٦- الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	علي يوسف علي
٢٠٧- ليل أفريقي	رامون خوتاسندير	محمد أبو العطا
٢٠٨- شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي	دان أوريان	محمد أحمد صالح
٢٠٩- السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٠- مثنويات حكيم سنائي	سنائي الغزنوي	يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١- فردينان دوسوسير	جوناثان كللر	محمود حمدي عبد الغني
٢١٢- قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣- مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	سيد أحمد علي الناصري
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع	أنتوني جيدنز	محمد محمود محي الدين
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغي	محمود سلامة علاوي
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٧- مسرحيتان طليعيتان	ص. بيكيت	نادية البنهاوي
٢١٨- لعبة الحجلة (رايولا)	خوليو كورتازان	علي إبراهيم منوفي
٢١٩- بقايا اليوم	كازو ايشجورو	طلعت الشايب
٢٢٠- الهيولية في الكون	باري باركر	علي يوسف علي
٢٢١- شعرية كفافي	جريجوري جوزدانيس	رفعت سلام
٢٢٢- فرانز كافكا	رونالد جراي	نسيم مجلي
٢٢٣- العلم في مجتمع حر	بول فيرابنر	السيد محمد نفادي
٢٢٤- دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥- حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	طاهر محمد علي البربري
٢٢٧- المسرح الإسباني في القرن السابع عشر	موسى ماردیا دیف بورکی	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ماري تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩- مأزق البطل الوحيد	نورمان كيجان	أمير إبراهيم العمري
٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣١- الدرافيل	خايمي سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٣٢- ما بعد المعلومات	توم ستينر	مصطفى إبراهيم فهمي

٢٣٣-	فكرة الاضمحلال	أرثر هومان	طلعت الشايب
٢٣٤-	الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	فؤاد محمد عكود
٢٣٥-	ديوان شمس تبريزى (جـ١)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦-	الولاية	ميشيل تود	أحمد الطيب
٢٣٧-	مصر أرض الوادى	روبين فيرين	عنايات حسين طلعت
٢٣٨-	العولة والتحرير	الانكتاد	ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩-	العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر - رايوخ	نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠-	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	صلاح عبدالعزيز محجوب
٢٤١-	فى انتظار البرابرة	ج . م كويتز	ابتسام عبدالله سعيد
٢٤٢-	سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	صبرى محمد حسن عبدالنبى
٢٤٣-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفى بروفنسال	على عبدالروف اليمبى
٢٤٤-	الغليان	لاورا إسكيبيل	نادية جمال الدين محمد
٢٤٥-	نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	توفيق على منصور
٢٤٦-	مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركث	على إبراهيم منوفى
٢٤٧-	الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر إرمبريست	محمد طارق الشرقاوى
٢٤٨-	حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	عبداللطيف عبدالحليم
٢٤٩-	لغة التمزق	دراجو شتامبوك	رفعت سلام
٢٥٠-	علم اجتماع العلوم	دومنيك فينيك	ماجدة محسن أباظة
٢٥١-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٢)	جوردن مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٥٢-	رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	على بدران
٢٥٣-	تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيميونوفا	حسن بيومى
٢٥٤-	الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥-	أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦-	ديكارت	ديف روبنسون وكريس جرات	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧-	تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	محمود سيد أحمد
٢٥٨-	الغجر	سير أنجوس فريزر	عُبادة كُحيلة
٢٥٩-	مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	اقلام مختلفة	فاروجان كازانجيان
٢٦٠-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٣)	جوردن مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٦١-	رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢-	مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	محمد أبو العطا
٢٦٣-	الكشف عن حافة الزمن	جون جريبن	على يوسف على
٢٦٤-	إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلى	لويس عوض
٢٦٥-	روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم سويلم
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عرودكى
٢٦٨-	ديوان شمس تبريزى (جـ٢)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١)	وليم جيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢)	وليم جيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧١-	الحضارة الغربية	توماس سى. باترسون	شوقى جلال

٢٧٢-	الأديرة الأثرية فى مصر	س. س والترز	إبراهيم سلامة
٢٧٣-	الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان أر. لوك	عنان الشهاوى
٢٧٤-	السيدة باربارا	رومولو جلاجوس	محمود على مكى
٢٧٥-	ت. س إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	فرانك جوتيران	عبد القادر التلمسانى
٢٧٧-	الجينات: الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	أحمد فوزى
٢٧٨-	البدايات	إسحق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد
٢٨١-	الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	جلال الحفناوى
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السهل يحترق	خوان رولفو	على البمبى
٢٨٤-	هرقل مجنوناً	يوربيديس	أحمد عتمان
٢٨٥-	رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	سمير عبد الحميد
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٣)	زين العابدين المراغى	محمود سلامة علاوى
٢٨٧-	الثقافة والعولمة والنظام العالمى	انتونى كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائى	ديفيد لودج	ماهر البطوطى
٢٨٩-	ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربى	روجر آلن	نخبة من المترجمين
٢٩٤-	فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت صالح
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦-	مكبث	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوانى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩-	ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبهاء جاهين وإيزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢-	فتجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣-	بوذا	جين هوب وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤-	ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥-	الجلد	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦-	الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	جان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٣٠٧-	الشعور	ديفيد بابينو	محمود محمد أحمد
٣٠٨-	علم الوراثة	ستيف جونز	ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩-	الذهن والمخ	أنجوس چيلاتى	جمال الجزيرى
٣١٠-	يونج	ناجى هيد	محيى الدين محمد حسن

٣١١-	مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	فاطمة إسماعيل
٣١٢-	روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	أسعد حليم
٣١٣-	أمثال فلسطينية	خايير بيان	عبدالله الجعيدى
٣١٤-	الفن كعدم	جينس مينيك	هويدا السباعى
٣١٥-	جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	كاميليا صبحى
٣١٦-	محاكمة سقراط	أ.ف. ستون	نسيم مجلى
٣١٧-	بلا غد	شير لايموفا- زنيكين	أشرف الصباغ
٣١٨-	الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	أشرف الصباغ
٣١٩-	صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	حسام نايل
٣٢٠-	لمعة السراج فى حضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٣٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١)	ليفى برو فنسال	نخبة من المترجمين
٣٢٢-	وجهات غربية حديثة فى تاريخ الفن	دبليو يوجين كليتباور	خالد مفلح حمزة
٣٢٣-	فن الساتورا	تراث يونانى قديم	هانم سليمان
٣٢٤-	اللعب بالنار	أشرف أسدى	محمود سلامة علاوى
٣٢٥-	عالم الآثار	فيليب بوسان	كرستين يوسف
٣٢٦-	المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	حسن صقر
٣٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (جـ١)	نخبة	توفيق على منصور
٣٢٨-	يوسف وزليخا	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	عبد العزيز بقوش
٣٢٩-	رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٣٣٠-	كل شىء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	سامى صلاح
٣٣١-	عندما جاء السردين	ستيفن جراى	سامية دياب
٣٣٢-	القصة القصيرة فى إسبانيا	نخبة	على إبراهيم منوفى
٣٣٣-	الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	بكر عباس
٣٣٤-	لقطات من المستقبل	أرثر.س كلارك	مصطفى فهمى
٣٣٥-	عصر الشك	ناتالى ساروت	فتحى العشرى
٣٣٦-	متون الأهرام	نصوص قديمة	حسن صابر
٣٣٧-	فلسفة الولاء	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٣٣٨-	نظرات حائرة (وقصص أخرى من الهند)	نخبة	جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٣)	على أصغر حكمت	محمد علاء الدين منصور
٣٤٠-	اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	فخرى لبيب
٣٤١-	قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	حسن حلمى
٣٤٢-	سلامان وأبسال	نور الدين عبدالرحمن بن أحمد	عبد العزيز بقوش
٣٤٣-	العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٣٤٤-	الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	سمير عبد ربه
٣٤٥-	الركض خلف الزمن	بونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦-	سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
٣٤٧-	الصبية الطائشون	جان كوكتو	بكر الحلو
٣٤٨-	المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٤٩-	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدرون وآخرون	أحمد عمر شاهين

٣٥٠-	بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	عطية شحاتة
٣٥١-	مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصارى
٣٥٢-	قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٣٥٣-	الفن الإسلامى فى الأندلس (الزخرفة الهندسية)	باسيليو بابون مالدوناند	على إبراهيم منوفى
٣٥٤-	الفن الإسلامى فى الأندلس (الزخرفة النباتية)	باسيليو بابون مالدوناند	على إبراهيم منوفى
٣٥٥-	التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	محمود سلامة علاوى
٣٥٦-	الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعى
٣٥٧-	متون هيرميس	نصوص قديمة	عمر الفاروق عمر
٣٥٨-	أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٣٥٩-	محاورات بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٣٦٠-	أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربينى
٣٦١-	التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢-	تلميذ بابنبيرج	هاينرش شبورال	سيد أحمد فتح الله
٣٦٣-	حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبرى محمد حسن
٣٦٤-	حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٣٦٥-	سأم باريس	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٣٦٦-	نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٣٦٧-	القلم الجرىء	نخبة	البرّاق عبدالهادى رضا
٣٦٨-	المصطلح السردى	جيرالد برنس	عابد خزندار
٣٦٩-	المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٣٧٠-	الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٣٧١-	المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٧٢-	عاش الشباب	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٣٧٣-	كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٣٧٤-	اليوم السادس	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٣٧٥-	الخلود	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٣٧٦-	الغضب وأحلام السنين	نخبة	إدوار الخراط
٣٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤)	على أصغر حكمت	محمد علاء الدين منصور
٣٧٨-	المسافر	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٧٩-	ملك فى الحديقة	سنيل باث	جمال عبدالرحمن
٣٨٠-	حديث عن الخسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
٣٨١-	أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢-	تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	أحمد محمد نادى
٣٨٣-	هدية الحجاز	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٨٤-	القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٣٨٥-	مشترى العشق	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٨٦-	دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧-	أغنيات وسوناتات	چون دن	بهاء چاهين
٣٨٨-	مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور

٣٨٩-	من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٩٠-	الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	عثمان مصطفى عثمان
٣٩١-	الحافلة الليلكية	مايف بينشى	منى الدروبى
٣٩٢-	مقامات ورسائل أندلسية	نخبة	عبداللطيف عبدالحليم
٣٩٣-	فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	زينب محمود الخضيرى
٣٩٤-	القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	هاشم أحمد محمد
٣٩٥-	ألام سياوش	إسماعيل فصيح	سليم حمدان
٣٩٦-	السافاك	تقى نجارى راد	محمود سلامة علاوى
٣٩٧-	نيتشه	لورانس جين	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٨-	سارتر	فيليب تودى	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٩-	كامى	ديفيد ميروفتس	إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠-	مومو	مشيائيل إنده	باهر الجوهرى
٤٠١-	الرياضيات	زيادون ساردر	ممدوح عبد المنعم
٤٠٢-	هوكنج	ج. ب. ماك ايفوى	ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣-	ربة المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	عماد حسن بكر
٤٠٤-	تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ظبية خميس
٤٠٥-	إيزابيل	أندريه جيد	حمادة إبراهيم
٤٠٦-	المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	جمال عبد الرحمن
٤٠٧-	الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	طلعت شاهين
٤٠٨-	معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	عنان الشهاوى
٤٠٩-	انتصار السعادة	برتراند راسل	إلهامى عمارة
٤١٠-	خلاصة القرن	كارل بوبر	الزواوى بغورة
٤١١-	همس من الماضى	جينيفر أكرمان	أحمد مستجير
٤١٢-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢)	ليفى بروفنسال	نخبة
٤١٣-	أغنيات المنفى	ناظم حكمت	محمد البخارى
٤١٤-	الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	أمل الصبان
٤١٥-	صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦-	مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	مصطفى بدوى
٤١٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨-	سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩-	العصر الذهبى للإسكندرية	جون مايو	نسيم مجلى
٤٢٠-	مكرو ميجاس	فولتير	الطيب بن رجب
٤٢١-	الولاء والقيادة	رؤى متحدة	أشرف محمد كيلانى
٤٢٢-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	نخبة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣-	إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤-	لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥-	من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمودد سلامة علاوى
٤٢٦-	الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧-	بانديراس الطاغية	باى إنكلان	ثريا شلبى

٤٢٨-	الخزانة الخفية	محمد هوتك	محمد أمان صافى
٤٢٩-	هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠-	كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١-	فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢-	ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣-	جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدى الجابرى
٤٣٤-	الرومانسية	دونكان هيث وجودن بورهام	عصام حجازى
٤٣٥-	توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ناجى رشوان
٤٣٦-	تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧-	رحالة هندى فى بلاد الشرق	شبلى النعمانى	جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨-	بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩-	موت المرابى	صدر الدين عينى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠-	قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوى
٤٤١-	رب الأشياء الصغيرة	أروينداتى روى	فخرى لبيب
٤٤٢-	حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣-	اللغة العربية	كيس فرستيغ	محمد طارق الشرقاوى
٤٤٤-	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥-	حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	محمد محمد يونس
٤٤٦-	التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧-	نظرية الكم	ج. پ. ماك إيفوى	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٨-	علم نفس التطور	ديلان إيفانز وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٩-	الحركة النسائية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠-	ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١-	الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢-	لينين والثورة الروسية	ريتشارد إيجناترى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
٤٥٣-	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤-	خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل
٤٥٥-	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥)	فردريك كوبلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦-	لا تنسنى	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧-	النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨-	الموريسكيون الأندلسيون	مرثيدس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩-	نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠-	الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١-	لكان	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢-	طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣-	الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤-	ديمقراطية للقلة	مايكل بارنتى	حصة إبراهيم المنيف
٤٦٥-	قصص اليهود	لويس جنزبرج	جمال الرفاعى
٤٦٦-	حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة محمود

٤٦٧-	التفكير السياسى	ستيفين ديلو	ربيع وهبة
٤٦٨-	روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩-	جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠-	الأراضى والجودة البيئية	نخبة	محمد السيد الننة
٤٧١-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢)	نخبة	عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٧٢-	دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣-	دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤-	الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥-	صوت مصر: أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦-	أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧-	تاريخ الصين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨-	الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى دونج	عبد العزيز حمدى
٤٧٩-	المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	عبد العزيز حمدى
٤٨٠-	تساى ون جى (مسرحية صينية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدى
٤٨١-	عباءة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢-	موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة محمود
٤٨٣-	النسوية وما بعد النسوية	سارة جامبل	أحمد الشامى
٤٨٤-	جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	رشيد بنحدو
٤٨٥-	التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦-	الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧-	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد آبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨-	الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩-	هُسرل: الفلسفة علمًا دقيقًا	هُسرل	محمود رجب
٤٩٠-	أسمار الببغاء	محمد قادرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١-	نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢-	محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	محمد رفعت عواد
٤٩٣-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى (الخروج فى النهار)	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفى
٤٩٥-	اللوبى	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ١)	إكوادو بانولى	نخبة
٤٩٧-	العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلىّ	مصطفى رياض
٤٩٨-	النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد على بدوى
٤٩٩-	تقاطعات: الأمة والمجتمع والجنس	نخبة	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	فى طفولتى (دراسة فى السيرة الذاتية العربية)	تيتز رووكى	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء فى الغرب (جـ١)	أرلت جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	هدى الصدّة	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤-	كتابات أساسية (جـ١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥-	كتابات أساسية (جـ٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق

٥٠٦-	ربما كان قديسًا	أن تيلر	عبدالحميد فهمي الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضي الجميل	بيتر شيفر	شوقي فهيم
٥٠٨-	المولوية بعد جلال الدين الرومي	عبدالباقي جلبنارلي	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩-	الفقر والإحسان في عهد سلاطين المماليك	أدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأرملة الماكرة	كارلو جولدوني	عبدالرازق عيد
٥١١-	كوكب مرقّع	أن تيلر	عبدالحميد فهمي الجمال
٥١٢-	كتابة النقد السينمائي	تيموثي كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣-	العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمي
٥١٤-	مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومي عبد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطي دوجلاس	فدوى مالطي دوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان في شفاء الإدمان	أرنولد واشنطون وودونا باوندى	صبري محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات في المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصاري
٥٢٠-	الولع بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميث	عبدالوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا في تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفي
٥٢٣-	الفن الطليطلي الإسلامي والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفي
٥٢٤-	الملك لير	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٥٢٥-	موسم صيد في بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون رزيفز	نادية رفعت
٥٢٦-	علم السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	محيي الدين مزيد
٥٢٧-	كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيرى
٥٢٨-	تروتسكي والماركسية	طارق علي وفلْ إيفانز	جمال الجزيرى
٥٢٩-	بدائع العلامة إقبال في شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى
٥٣٠-	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر
٥٣١-	ما الذي حَدَثَ في «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	چاك دريدا	صفاء فتحي
٥٣٢-	المغامرُ والمستشرق	هنري لورنس	بشير السباعي
٥٣٣-	تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد الشرقاوى
٥٣٤-	الإسلاميون الجزائريون	سيڤرين لابا	حمادة إبراهيم
٥٣٥-	مخزن الأسرار	نظامي الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
٥٣٦-	الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون	شوقي جلال
٥٣٧-	للحب والحرية	نخبة	عبدالغفار مكاوى
٥٣٨-	النفس والآخر في قصص يوسف الشاروني	كيت دانيلر	محمد الحديدى
٥٣٩-	خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحي
٥٤٠-	توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	رءوف عباس
٥٤١-	هي تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢-	قصص مختارة من الأدب اليوناني الحديث	نخبة	نعيم عطية
[illegible]	السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤-	ميلاني كلاين	نخبة	حمدى الجابرى

٥٤٥- يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦- ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق على منصور
٥٤٧- بارت	فيليب ثودى وآن كورس	جمال الجزيرى
٥٤٨- علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	حمدى الجابرى
٥٤٩- علم العلامات	بول كوبلى وليتاجانز	جمال الجزيرى
٥٥٠- شكسبير	نيك جروم وبيرو	حمدى الجابرى
٥٥١- الموسيقى والعولمة	سايمون ماندى	سمحة الخولى
٥٥٢- قصص مثالية	ميجيل دى ثربانتس	على عبد الرءوف البمبى
٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤- مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفى السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين	أناتولى أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالى
٥٥٦- چان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدى الجابرى
٥٥٧- الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨- الدراسات الثقافية	زيودين ساردارويورين ڤان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩- الماس الزائف	تشا تشاجى	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠- صلصلة الجرس	نخبة	جلال السعيد الحفناوى
٥٦١- جناح جبريل	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦٢- بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣- ورود الخريف	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٤- عُش الغريب	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا . ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦- تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى	موريس بيشوب	على السيد على
٥٦٧- الوطن المغتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨- الأصولى فى الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر
٥٦٩- موقع الثقافة	هومى. ك. بابا	ثائر ديب
٥٧٠- دول الخليج الفارسى	سير رويرت هاى	يوسف الشارونى
٥٧١- تاريخ النقد الإسبانى المعاصر	إيميليا دى ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢- الطب فى زمن الفراعنة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣- فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى	جمال الجزيرى
٥٧٤- مصر القديمة فى عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين عبد العزيز السباعى
٥٧٥- الاقتصاد السياسى للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦- فكر ثربانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشرى محمد
٥٧٧- مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	محمد قدرى عمارة
٥٧٨- الجماليات عند كيتس وهنت	أيومى ميزوكوشى	محمد إبراهيم وعصام عبد الرءوف
٥٧٩- تشومسكى	چون ماهر وچودى جرونز	محيى الدين مزيد
٥٨٠- دائرة المعارف الدولية (جـ١)	جون فيزر وبول سيترجز	محمد فتحى عبدالهادى
٥٨١- الحمقى يموتون	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢- مرايا الذات	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣- الجيران	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان

٥٨٤-	سفر	محمود دولت آبادى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاب	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والأفريقية	ليزبيث مالكموس وروى آرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصينى	نخبة	عبدالعزيز حمدى
٥٨٨-	أمنحوتپ الثالث	أنييس كابرول	ماهر جويجاتى
٥٨٩-	تمبكت العجيبة	فيلكس ديبواه	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدى عبدالله
٥٩١-	الشاعر والمفكر	هوراتيوس	على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية	محمد صبرى السوربونى	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول فاليرى	بكر الحلو
٥٩٤-	القلب السمين	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ٢)	إكوادو بانولى	نخبة
٥٩٦-	الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود سلامة علاوى
٦٠٠-	الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	النسوية والمواطنة	ريان فوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلى
٦٠٢-	ليوتار:نحو فلسفة ما بعد حداثية	چيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣-	النقد الثقافى	آرثر أيزابرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤-	الكوارث الطبيعية (جـ١)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكى الصغير	مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦-	قصة البردى اليونانى فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى
٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (جـ١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (جـ٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠-	العمارة المدجنة	رفائيل لوبث جوثمان	على إبراهيم منوفى
٦١١-	النقد والأيديولوجية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢-	رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣-	السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤-	بيت الأقصر الكبير	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥-	عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧-	الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩-	مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠-	السلام الصليبى	توماش ماستناك	بشير السباعى
٦٢١-	، المعبر الحضارى	وليم. ى. آدمز	فؤاد عكود
٦٢٢-	ـسعار من عالم اسمه الصين	أى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى

٦٢٣-	نوادر جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤-	أزمة العالم الحديث	رينيه جينو	عمر الفاروق
٦٢٥-	الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦-	مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧-	حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨-	أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩-	قرن أخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسى
٦٣٠-	سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١-	مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢-	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣-	الحب وفنونه	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤-	مكتبة الإسكندرية	روى ماكلويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥-	التثبيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦-	حج يولندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧-	مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعى
٦٣٨-	الديمقراطية والشعر	روبرت بن ورين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩-	فندق الأرق	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠-	ألكسياد	الأميرة أنّاكومنينا	حسن حبشى
٦٤١-	برتراندرسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢-	داروين والتطور	جوناثان ميلر وبورين فان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣-	سفرنامه حجاز	عبد الماجد الدريابادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤-	العلوم عند المسلمين	هوارد د.تيرنر	فتح الله الشيخ
٦٤٥-	السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سپهر ذبيح	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	جون نينيه	فتحى العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	نخبة	سحر يوسف
٦٥٠-	الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روجر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	بيليسبس الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢-	ألهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطغاة	إيريش كستنر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥-	أساطير وألهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خبز الشعب والأرض الحمراء	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستاوى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا- أرينال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبداللطيف عبدالحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى

٦٦٢-	رحلة إلى الجنور	داسو سالدبيار	صبرى التهامى
٦٦٣-	امرأة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان - إنا راى هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	وولفجانج اتش كليمن	مدحت الجيار
٦٦٧-	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألفن جولدنر	على ليلة
٦٦٨-	ثقافات العولمة	فريدريك جيمسون - ماساو ميوشى	ليلى الجبالى
٦٦٩-	ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠-	أشعار جوستاف أدولفو	جوستاف أدولفو	ماهر البطوطى
٦٧١-	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	جيمس بولدوين	على عبدالأمير صالح
٦٧٢-	مختارات قصائد فرنسية للأطفال	نخبة	إبتهال سالم
٦٧٣-	ضرب الكليم	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٦٧٤-	ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥-	أثينا السوداء (جـ٢، مج١)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦-	أثينا السوداء (جـ٢، مج٢)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج١)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٢ ، مج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩-	مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	ويليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠-	سنوات الطفولة	وول سوينكا	سمير عبد ربه
٦٨١-	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى
٦٨٢-	نجوم حظر التجول الجديد	بن أوكرى	صبرى محمد حسن
٦٨٣-	سكين واحد لكل رجل	تى. م. ألوكو	صبرى محمد حسن
٦٨٤-	الأعمال القصصية (جـ١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٥-	الأعمال القصصية (جـ٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٦-	امرأة محاربة	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق
٦٨٧-	محبوبة	فتانة حاج سيد جوادى	ماجدة العنانى
٦٨٨-	الانفجارات الثلاثة الكبرى	فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحى
٦٨٩-	الملف	تادوش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح
٦٩٠-	محاكم التفتيش فى فرنسا	جوزيف ر. ستراير	رمسيس عوض
٦٩١-	ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	دنيس براين	رمسيس عوض
٦٩٢-	الوجودية	ريتشارد أبيجانسى وأوسكار زاريت	حمدى الجابرى
٦٩٣-	القتل الجماعى: المحرقة	حاثيم برشيت وآخران	جمال الجزيرى
٦٩٤-	دريدا	جيف كولينز وبيل مايبلين	حمدى الجابرى
٦٩٥-	رسل	ديف روبنسون وجودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٦-	روسو	ديف روبنسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٧-	أرسطو	روبرت ودفين وجودى جروفس	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٨-	عصر التنوير	ليود سبنسر وأندرزيجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٩-	التحليل النفسى	إيفان وارد وأوسكار زاراتى	جمال الجزيرى
٧٠٠-	حقيقة كاتب	ماريو فرجاش	بسمة عبدالرحمن

٧٠١-	الذاكرة والحداثة	وليم رود فيفيان	منى البرنس
٧٠٢-	الأمثال الفارسية	أحمد وكيليان	محمود علاوى
٧٠٣-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٢)	إدوارد جرانفيل براون	أمين الشواربى
٧٠٤-	فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومى	محمد علاء الدين منصور وآخران
٧٠٥-	فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالى	عبدالحميد مدكور
٧٠٦-	الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	جونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧-	ڤالتر بنيامين	نخبة	وفاء عبدالقادر
٧٠٨-	فراعنة من؟	دونالد مالكولم ريد	رءوف عباس
٧٠٩-	معنى الحياة	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠-	الأطفال: التكنولوجيا والثقافة	يان هاتشباى وجوموران - إليس	دعاء محمد الخطيب
٧١١-	درة التاج	ميرزا محمد هادى رسوا	هناء عبد الفتاح
٧١٢-	الإلياذة (جـ١)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٣-	الإلياذة (جـ٢)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٤-	حديث القلوب	لامنيه	حنا صاوه
٧١٥-	جامعة كل المعارف (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٦-	جامعة كل المعارف (جـ٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧-	جامعة كل المعارف (جـ٣)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨-	جامعة كل المعارف (جـ٤)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩-	جامعة كل المعارف (جـ٥)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧٢٠-	جامعة كل المعارف (جـ٦)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧٢١-	فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)	هارى أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبد الغنى
٧٢٢-	الصفيحة وقصص أخرى	بشار كمال	الصفصافى أحمد القطورى
٧٢٣-	تحديات ما بعد الصهيونية	إفرايم نيمنى	أحمد ثابت
٧٢٤-	اليسار الفرويدى	بول روبنسون	عبده الريس
٧٢٥-	الاضطراب النفسى	جون فيتكس	مى مقلد
٧٢٦-	الموريسكيون فى الغرب	غييرمو غوثالبيس بوستو	مروة محمد إبراهيم
٧٢٧-	حلم البحر	باچين	وحيد السعيد
٧٢٨-	العولمة: تدمير العمالة والنمو	موريس آليه	أميرة جمعة
٧٢٩-	الثورة الإسلامية فى إيران	صادق زيباكلام	هويدا عزت
٧٣٠-	حكايات من السهول الأفريقية	آن جاتى	عزت عامر
٧٣١-	النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف	نخبة	محمد قدرى عمارة
٧٣٢-	قصص بسيطة	إنجو شولتسه	سمير جريس
٧٣٣-	مأساة عطيل	وليم شيكسبير	محمد مصطفى بدوى
٧٣٤-	بونابرت فى الشرق الإسلامى	أحمد يوسف	أمل الصبان
٧٣٥-	فن السيرة فى العربية	مايكل كوبرسون	محمود محمد مكى
٧٣٦-	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ١)	هوارد زن	شعبان مكاوى
٧٣٧-	الكوارث الطبيعية (جـ٢)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٧٣٨-	دمشق من عصر ما قبل التاريخ إلى الدولة المملوكية (جـ١)	جيرار دى جورج	محمد عواد
٧٣٩-	دمشق من الإمبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر (جـ٢)	جيرار دى جورج	محمد عواد

٧٤٠-	خطابات القوة	بارى هندس	مرفت ياقوت
٧٤١-	الإسلام وأزمة العصر	برنارد لويس	أحمد هيكل
٧٤٢-	أرض حارة	خوسيه لاكوادرا	رزق بهنسى
٧٤٣-	الثقافة منظور داروينى	روبرت أونجر	شوقى جلال
٧٤٤-	ديوان الأسرار والرموز	محمد إقبال	سمير عبد الحميد
٧٤٥-	المآثر السلطانية	بيك الدنبلى	محمد أبو زيد
٧٤٦-	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج١)	جوزيف . أ. شومبيتر	حسن النعيمى
٧٤٧-	المجاز فى لغة السينما	تريفور وايتوك	إيمان عبد العزيز
٧٤٨-	تدمير النظام العالمى	فرانسيس بويل	سمير كريم
٧٤٩-	أيكولوچيا لغات العالم	ل.ج. كالفيه	باتسى جمال الدين
٧٥٠-	الإلياذة	هوميروس	أحمد عتمان
٧٥١-	الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى	نخبة	علاء السباعى
٧٥٢-	ألمانيا بين عقدتى الذنب والخوف	جمال قارصلى	نمر عاروري
٧٥٣-	التنمية والقيم	إسماعيل سراج الدين وآخرون	محسن يوسف
٧٥٤-	الشرق والغرب	أنَّا مارى شيمل	عبدالسلام حيدر
٧٥٥-	تاريخ الشعر الإسبانى خلال القرن العشرين	أندروب دبيكى	على إبراهيم منوفى
٧٥٦-	ذات العيون الساحرة	إنريكى خارديل بونثيلا	خالد محمد عباس
٧٥٧-	تجارة مكة	باتريشيا كرون	آمال الروبى
٧٥٨-	الإحساس بالعولمة	بروس روبنز	عاطف عبدالحميد

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٨٩٥٢ / ٢٠٠٥